



ŒUVRES
COMPLÈTES
DE PLATON,

TRADUITES DU GREC EN FRANÇAIS,

ACCOMPAGNÉES DE NOTES,

ET PRÉCÉDÉES D'UNE INTRODUCTION SUR LA PHILOSOPHIE DE PLATON;

PAR VICTOR COUSIN,

Ex-maître de conférences à l'ancienne école normale, professeur suppléant de l'histoire de la philosophie moderne, à la faculté des lettres de l'Académie de Paris.

PARIS,
BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES,
RUE DE SEINE, N° 12.

1822.

L'IMPOSSIBILITÉ de changer l'ordre des Dialogues nous force à donner des volumes inégaux.

L'un dans l'autre les volumes auront trente feuilles.

OEUVRES

DE PLATON.

TOME PREMIER.

DE L'IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT,
IMPRIMEUR DU ROI, RUE JACOB, N° 24.

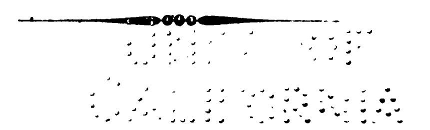
ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME PREMIER.



PARIS,

BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES.

RUE DE SEINE, N° 12.

M. DCCC. XXII.

A

MON AMI

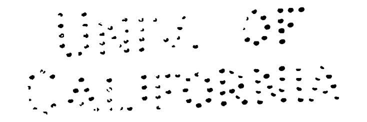
AUGUSTE VIGUIER,

COMME UNE DETTE ET UN SOUVENIR.

EUTHYPHRON,

OU

DE LA SAINTETÉ.



ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Dieu n'étant que le bien lui-même, l'ordre moral pris substantiellement, toutes les vérités morales s'y rapportent comme les rayons au centre, les modifications au sujet qui les fait être et qu'elles manifestent. Loin donc de se combattre, la morale et la religion se rattachent intimement l'une à l'autre et dans l'unité de leur principe réel et dans celle de l'esprit humain qui les conçoit, et ne peut pas ne pas les concevoir simultanément. Mais quand l'anthropomorphisme, abaissant la théologie au drame, fait de l'Éternel un dieu de théâtre, tyrannique et passionné, qui, du haut de sa toute-puissance, décide arbitrairement de ce qui

est bien et de ce qui est mal, c'est alors que la critique philosophique peut et doit, dans l'intérêt des vérités morales, s'autoriser de l'immédiate obligation qui les caractérise, pour les établir sur leur propre base, indépendamment de toute circonstance étrangère, indépendamment même de leur rapport à leur source primitive, se plaçant ainsi à dessein sur un terrain moins élevé, mais plus sûr, sachant perdre quelque chose, pour ne pas tout perdre, et sauver au moins la morale du naufrage de la haute philosophie. Tel est le point de vue particulier sous lequel il faut envisager l'Euthyphron. Le devin Euthyphron représente une théologie insensée qui s'arroge le droit de constituer à son gré la morale; Socrate, la conscience qui réclame son indépendance.

Socrate s'empresse de reconnaître qu'il y a une harmonie essentielle entre la morale et la religion, que tout ce qui est bien plaît

à celui que nous devons concevoir comme le type et la substance de la raison éternelle; mais il demande pourquoi le bien plaît à Dieu, s'il pourrait ne pas lui plaire, et s'il serait possible que le mal lui plût? Non. Pourquoi donc le bien ne peut-il pas ne point plaire à Dieu? C'est, en dernière analyse, par cela seul qu'il est bien; toutes les autres raisons qu'on en peut donner supposent toujours celle-là et y reviennent. Il faut donc convenir que le bien n'est pas tel parce qu'il plaît à Dieu, mais qu'il plaît à Dieu parce qu'il est bien, et que par conséquent ce n'est pas dans des dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif de la légitimité des vérités morales. Ces vérités, comme toutes les autres, se légitiment elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une autre autorité que celle de la raison qui les aperçoit et qui les proclame. La raison est à elle-même sa propre sanction. Cette conception du bien, et, pour parler

EUTHYPHRON,

OU

DE LA SAINTETÉ.

EUTHYPHRON, DEVIN; SOCRATE.

EUTHYPHRON.

QUELLE nouveauté, Socrate? Quitter tes habitudes du Lycée pour le portique du Roi *! J'espère que tu n'as pas, comme moi, un procès devant le Roi?

SOCRATE.

Non pas un procès, Euthyphron: les Athéniens appellent cela une affaire d'état.

EUTHYPHRON.

Une affaire d'état! Quelqu'un t'accuse appa-

* Portique à la droite du Céramique, où le second des Archontes, appelé *le Roi*, présidait pendant son année, et connaissait des causes d'homicide et des délits religieux.

remment; car pour toi, Socrate, je ne croirai jamais que tu accuses personne.

SOCRATE.

Certainement non.

EUTHYPHRON.

Ainsi donc, c'est toi qu'on accuse?

SOCRATE.

Justement.

EUTHYPHRON.

Et quel est ton accusateur?

SOCRATE.

Je ne le connais guère personnellement; il paraît que c'est un jeune homme assez obscur; on l'appelle, je crois, Mélitus *; il est du bourg de Pithos **. Si tu te rappelles quelqu'un de Pithos, qui se nomme Mélitus, et qui ait les cheveux plats, la barbe rare, le nez recourbé, c'est mon homme.

EUTHYPHRON.

Je ne me rappelle personne qui soit ainsi fait; mais quelle accusation, Socrate, ce Mélitus intente-t-il donc contre toi?

* Mauvais poëte tragique qui se mêlait d'intrigues politiques. Il accusa Périclès, il accusa Socrate, et finit par être lapidé par les Athéniens.

** Pithos, bourg ou dème (δῆμος) de la tribu Cécropide, une des dix tribus de l'Attique.

SOCRATE.

Quelle accusation? Une accusation qui ne marque pas un homme ordinaire; car, à son âge, ce n'est pas peu que d'être instruit dans des matières si relevées. Il dit qu'il sait tout ce qu'on fait aujourd'hui pour corrompre la jeunesse, et qui sont ceux qui la corrompent. C'est apparemment quelque habile homme qui, connaissant mon ignorance, vient, devant la patrie, comme devant la mère commune, m'accuser de corrompre les hommes de son âge : et, il faut l'avouer, il me paraît le seul de nos hommes d'état qui entende les fondemens d'une bonne politique; car la raison ne dit-elle pas qu'il faut commencer par l'éducation des jeunes gens, et travailler à les rendre aussi vertueux qu'ils peuvent l'être, comme un bon jardinier donne ses premiers soins aux nouvelles plantes, et ensuite s'occupe des autres? Mélitus tient sans doute la même conduite, et commence par nous retrancher, nous qui corrompons les générations dans leur fleur, comme il s'exprime, après quoi il étendra ses soins bienfaisans sur l'âge avancé, et rendra à sa patrie les plus grands services. On ne peut attendre moins d'un homme qui sait si bien commencer.

EUTHYPHRON.

Je le voudrais, Socrate; mais je tremble de

peur du contraire : car, pour nuire à la patrie, il ne peut mieux commencer qu'en attaquant Socrate. Mais apprends-moi, je te prie, ce qu'il t'accuse de faire pour corrompre la jeunesse.

SOCRATE.

Des choses qui d'abord, à les entendre, paraissent tout-à-fait absurdes: car il dit que je fabrique des dieux, que j'en introduis de nouveaux, et que je ne crois pas aux anciens; voilà de quoi il m'accuse.

EUTHYPHRON.

J'entends; c'est à cause de ces inspirations extraordinaires, qui, dis-tu, ne t'abandonnent jamais *. Sur cela, il vient t'accuser devant ce tribunal d'introduire dans la religion des opinions nouvelles, sachant bien que le peuple est toujours prêt à recevoir ces sortes de calomnies. Que ne m'arrive-t-il pas à moi-même, lorsque, dans les assemblées, je parle des choses divines, et que je prédis ce qui doit arriver! ils se moquent tous de moi comme d'un fou: ce n'est pas qu'aucune des choses que j'ai prédites ait manqué d'arriver; mais c'est qu'ils nous portent envie à tous tant que nous sommes, qui avons

* Voyez le premier Alcibiade, et surtout l'Apologie, où Socrate s'explique sur ces inspirations, et sur ce qu'on appelle ordinairement *le démon de Socrate*.

quelque mérite. Que faire? Ne pas s'en mettre en peine, et aller toujours son chemin.

SOCRATE.

Mon cher Euthyphron, être un peu moqué n'est peut-être pas une grande affaire: car, après tout, à ce qu'il me semble, les Athéniens s'embarrassent assez peu qu'un homme soit habile, pourvu qu'il renferme son savoir en lui-même; mais dès qu'il s'avise d'en faire part aux autres, alors ils se mettent tout de bon en colère, ou par envie, comme tu dis, ou par quelque autre raison.

EUTHYPHRON.

Quant à cela, je n'ai pas grande tentation, Socrate, d'éprouver les sentimens qu'ils ont pour moi.

SOCRATE.

Voilà donc pourquoi tu es si fort réservé, et ne communiques pas volontiers ta sagesse; mais, pour moi, et je crains fort que les Athéniens ne s'en soient aperçus, l'amour que j'ai pour les hommes me porte à leur enseigner tout ce que je sais, non-seulement sans leur demander de récompense, mais en les prévenant même, et en les pressant de m'écouter. Si l'on se contentait de me plaisanter un peu, comme tu dis qu'on le fait de toi, ce ne serait pas chose si désagréable que de passer ici quelques heures à rire et à se

divertir; mais si on le prend au sérieux, il n'y a que vous autres devins qui sachiez ce qui en adviendra.

EUTHYPHRON.

J'espère que tout ira bien, Socrate, et que tu conduiras heureusement à bout ton affaire, comme moi la mienne.

SOCRATE.

Tu as donc ici quelque affaire? Te défends-tu, ou poursuis-tu?

EUTHYPHRON.

Je poursuis.

SOCRATE.

Et qui?

EUTHYPHRON.

Quand je te l'aurai dit, tu me croiras fou.

SOCRATE.

Comment! Poursuis-tu quelqu'un qui ait des ailes?

EUTHYPHRON.

Celui que je poursuis, au lieu d'avoir des ailes, est si vieux qu'à peine il peut marcher.

SOCRATE.

Et qui est-ce donc?

EUTHYPHRON.

C'est mon père *.

* Il s'appelait Prospalte. Voyez le Cratyle.

SOCRATE.

Ton père!

EUTHYPHRON.

Oui, mon père.

SOCRATE.

Eh! de quoi l'accuses-tu?

EUTHYPHRON.

D'homicide.

SOCRATE.

D'homicide! Par Hercule! voilà une accusation au-dessus de la portée du vulgaire, qui jamais n'en sentira la justice : un homme ordinaire ne serait pas en état de la soutenir. Pour cela, il faut un homme déja fort avancé en sagesse.

EUTHYPHRON.

Oui, certes, fort avancé, Socrate.

SOCRATE.

Est-ce quelqu'un de tes parens, que ton père a tué? Il le faut; car, pour un étranger, tu ne mettrais pas ton père en accusation.

EUTHYPHRON.

Quelle absurdité, Socrate, de penser qu'il y ait à cet égard de la différence entre un parent et un étranger! La question est de savoir si celui qui a tué, a tué justement ou injustement. Si c'est justement, il faut laisser en paix le meurtrier; si c'est injustement, tu es obligé de le poursuivre, fût-il ton ami, ton hôte. C'est te rendre

complice du crime, que d'avoir sciemment commerce avec le criminel, et que de ne pas poursuivre la punition, qui seule peut vous absoudre tous deux. Mais pour te mettre au fait, le mort était un de nos fermiers, qui tenait une de nos terres quand nous demeurions à Naxos. Un jour, qu'il avait trop bu, il s'emporta si violemment contre un esclave, qu'il le tua. Mon père le fit mettre dans une basse-fosse, pieds et poings liés, et sur l'heure même il envoya ici consulter l'exégète * pour savoir ce qu'il devait faire, et pendant ce temps-là il négligea le prisonnier, comme un assassin dont la vie n'était d'aucune conséquence; aussi en mourut-il; la faim, le froid et la pesanteur de ses chaînes le tuèrent avant que l'homme que mon père avait envoyé fût de retour. Sur cela toute la famille s'élève contre moi, de ce que pour un assassin j'accuse mon père d'un homicide, qu'ils prétendent qu'il n'a pas commis: et quand même il l'aurait commis, ils soutiennent que je ne devrais pas le poursuivre, puisque le mort était un meurtrier; et que d'ailleurs c'est une action impie qu'un fils poursuive son père criminellement: tant ils sont aveugles

* On appelait ainsi à Athènes trois magistrats chargés de donner des consultations sur toutes les affaires qui avaient rapport à la religion.

sur les choses divines, et incapables de discerner ce qui est impie et ce qui est saint.

SOCRATE.

Mais, par Jupiter, toi-même, Euthyphron, penses-tu connaître si exactement les choses divines, et pouvoir démêler si précisément ce qui est saint d'avec ce qui est impie, que, tout s'étant passé comme tu le racontes, tu poursuives ton père sans craindre de commettre une impiété?

EUTHYPHRON.

Je m'estimerais bien peu, et Euthyphron n'aurait guère d'avantage sur les autres hommes, s'il ne savait tout cela parfaitement.

SOCRATE.

O merveilleux Euthyphron! je vois bien que le meilleur parti que je puisse prendre, c'est de devenir ton disciple, et de faire signifier à Mélitus, avant le jugement de mon procès, que j'ai toujours attaché le plus grand prix à bien connaître les choses divines; et qu'aujourd'hui, voyant qu'il m'accuse d'être tombé dans l'erreur en introduisant témérairement des idées nouvelles sur la religion, je me suis mis à ton école. Ainsi, Mélitus, lui dirai-je, si tu avoues qu'Euthyphron est habile en ces matieres, et qu'il a les bonnes opinions, sache que je pense comme lui, et cesse de me poursuivre; si, au contraire, tu tiens qu'Euthyphron n'est pas orthodoxe, fais

assigner le maître avant l'écolier. Accuse-le de perdre, non pas les jeunes gens, mais les vieillards, son père et moi : moi, en m'enseignant une fausse doctrine; son père, en le poursuivant d'après cette doctrine. Que si, sans aucun égard à ma demande, il continue à me poursuivre, ou que, me laissant là, il s'en prenne à toi, tu ne manqueras pas de comparaître, et de dire la même chose que je lui aurai fait signifier.

EUTHYPHRON.

Je te le promets sur ma parole, Socrate; s'il est assez imprudent pour s'attaquer à moi, je saurai bien trouver son faible, et il courra plus de risques que moi dans cette affaire.

SOCRATE.

Je le crois, mon cher Euthyphron, et voilà pourquoi je souhaite tant d'être ton disciple, bien assuré qu'il n'y a personne assez hardi pour te regarder en face, non pas même Mélitus, lui, qui me voit si bien jusqu'au fond de l'ame, qu'il m'accuse d'impiété.

Présentement donc, au nom des dieux, enseigne-moi ce que tu prétendais tantôt savoir si bien : qu'est-ce que le saint et l'impie sur le meurtre, et sur tout autre sujet? La sainteté n'est-elle pas toujours semblable à elle-même dans toutes sortes d'actions? Et l'impiété, qui

est son contraire, n'est-elle pas aussi toujours la même, de sorte que le même caractère d'impiété se trouve toujours dans tout ce qui est impie?

EUTHYPHRON.

Assurément, Socrate.

SOCRATE.

Et qu'appelles-tu saint et impie?

EUTHYPHRON.

J'appelle saint, par exemple, ce que je fais aujourd'hui, de poursuivre en justice tout homme qui commet des meurtres, des sacriléges et autres choses pareilles; père, mère, frère ou qui que ce soit: ne pas le faire, voilà ce que j'appelle impie. Suis-moi bien, je te prie; je veux te donner une preuve sans réplique que ma définition est exacte, et qu'il est juste, comme je l'ai déja dit à beaucoup de personnes, de n'avoir aucun ménagement pour l'impie, quel qu'il soit. La religion n'enseigne-t-elle pas que Jupiter est le meilleur et le plus juste des dieux? et n'enseigne-t-elle pas aussi qu'il enchaîna son propre père, parce qu'il dévorait ses enfans, sans cause légitime; et que Saturne avait mutilé son père pour quelque autre motif semblable*? Cependant on s'élève contre moi quand je poursuis

* Sext. Empir. I, 13. — Hesiod. *Theog.* 154—182.

mon père pour une injustice atroce; et l'on se jette dans une manifeste contradiction, en jugeant si différemment de la conduite de ces dieux et de la mienne.

SOCRATE.

Eh! c'est là précisément, Euthyphron, ce qui me fait appeler en justice aujourd'hui, parce que, quand on me fait de ces contes sur les dieux, je ne les reçois qu'avec peine; c'est sur quoi apparemment portera l'accusation. Allons, si toi, qui es si habile sur les choses divines, tu es d'accord avec le peuple, et si tu crois à tout cela, il faut bien de toute nécessité que nous y croyions aussi, nous qui confessons ingénument ne rien entendre à de si hautes matières. C'est pourquoi, au nom du dieu qui préside à l'amitié *, dis-moi, crois-tu que toutes les choses que tu viens de me raconter, sont réellement arrivées?

EUTHYPHRON.

Et de bien plus étonnantes, Socrate, que le vulgaire ne soupçonne pas.

SOCRATE.

Tu crois sérieusement qu'entre les dieux il y a des querelles, des haines, des combats, et tout

* Jupiter, qui préside à l'amitié, ὁ φιλίος. Il avait un temple sous ce nom à Mégalopolis. (PAUSAN. *Arcad.* ch. 3.)

ce que les poètes et les peintres nous représentent dans leurs poésies et dans leurs tableaux, ce qu'on étale partout dans nos temples, et dont on bigarre ce voile mystérieux * qu'on porte en procession à l'Acropolis, pendant les grandes Panathénées? Euthyphron, devons-nous recevoir toutes ces choses comme des vérités?

EUTHYPHRON.

Non-seulement celles-là, Socrate, mais beaucoup d'autres encore, comme je te le disais tout-à-l'heure, que je t'expliquerai si tu veux, et qui t'étonneront, sur ma parole.

SOCRATE.

Je le crois; mais tu me les expliqueras une autre fois plus à loisir. Présentement, tâche de m'expliquer un peu plus clairement ce que je t'ai demandé; car tu n'as pas encore satisfait à ma question, et ne m'as pas enseigné ce que c'est que la sainteté : tu m'as dit seulement que

* Pendant les grandes Panathénées, on construisait en l'honneur de Minerve un vaisseau sacré auquel on attachait un voile qui représentait les actions de la déesse, tracées à l'aiguille par des vierges. On roulait d'abord ce vaisseau jusqu'au temple de Cérès et de là on le montait sur l'Acropolis. Le voile était alors détaché du vaisseau et suspendu à la statue de Minerve, au Parthénon. (Barth. *Voyage d'Anach.* ch. 24.)

le saint, c'est ce que tu fais en accusant ton père d'homicide.

EUTHYPHRON.

Je t'ai dit la vérité.

SOCRATE.

Peut-être; mais n'y a-t-il pas beaucoup d'autres choses que tu appelles saintes?

EUTHYPHRON.

Sans doute.

SOCRATE.

Souviens-toi donc, je te prie, que ce que je t'ai demandé, ce n'est pas que tu m'enseignasses une ou deux choses saintes parmi un grand nombre d'autres qui le sont aussi : je t'ai prié de m'exposer l'idée de la sainteté en elle-même. Car tu m'as dit toi-même, qu'il y a un seul et même caractère qui fait que les choses saintes sont saintes, comme il y en a un qui fait que l'impiété est toujours impiété : ne t'en souviens-tu pas?

EUTHYPHRON.

Oui, je m'en souviens.

SOCRATE.

Enseigne-moi donc quelle est cette idée, quel est ce caractère, afin que l'ayant toujours devant les yeux, et m'en servant comme du vrai modèle, je sois en état d'assurer, sur tout ce que je te verrai faire, à toi ou aux autres, que ce

qui lui ressemble est saint, et que ce qui ne lui ressemble pas est impie.

EUTHYPHRON.

Si c'est là ce que tu veux, Socrate, je suis prêt à te satisfaire.

SOCRATE.

Oui, c'est là ce que je veux.

EUTHYPHRON.

Eh bien! je dis que le saint est ce qui est agréable aux dieux, et que l'impie est ce qui leur est désagréable.

SOCRATE.

Fort bien, Euthyphron; tu m'as enfin répondu précisément comme je te l'avais demandé. Si tu dis vrai, c'est ce que je ne sais pas encore; mais sans doute tu me convaincras de la vérité de ce que tu avances.

EUTHYPHRON.

Je t'en réponds.

SOCRATE.

Voyons, examinons bien ce que nous disons. Une chose sainte, un homme saint, c'est une chose, c'est un homme qui est agréable aux dieux: une chose impie, un homme impie, c'est un homme, c'est une chose qui leur est désagréable. Ainsi, le saint et l'impie sont directement opposés; n'est-ce pas?

EUTHYPHRON.

Certainement.

SOCRATE.

Et cela te paraît bien dit?

EUTHYPHRON.

Oui. N'est-ce pas ce qui a été dit?

SOCRATE.

Mais il a été dit aussi que les dieux ont souvent entre eux des inimitiés et des haines, et qu'ils sont souvent brouillés et divisés?

EUTHYPHRON.

Et je m'en tiens à mes paroles.

SOCRATE.

Examinons donc sur quoi peut rouler cette différence de sentimens qui produit entre eux ces inimitiés et ces haines. Si nous disputions ensemble sur deux nombres pour savoir lequel est le plus grand, ce différend nous rendrait-il ennemis, et nous armerait-il l'un contre l'autre? Et en nous mettant à compter, ne serions-nous pas bientôt d'accord?

EUTHYPHRON.

Cela est sûr.

SOCRATE.

Et si nous disputions sur les différentes grandeurs des corps, ne nous mettrions-nous pas à mesurer, et cela ne finirait-il pas sur-le-champ notre dispute?

EUTHYPHRON.

Sur-le-champ.

SOCRATE.

Et si nous contestions sur la pesanteur, notre différend ne serait-il pas bientôt terminé par le moyen d'une balance?

EUTHYPHRON.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Qu'y a-t-il donc, Euthyphron, qui puisse nous rendre ennemis irréconciliables, si nous venions à en disputer sans avoir de règle fixe à laquelle nous puissions avoir recours? Peut-être ne te vient-il présentement aucune de ces choses-là dans l'esprit : je vais donc t'en proposer quelques-unes. Vois un peu si par hasard ce ne serait pas le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête, le bien et le mal. Ne sont-ce pas là les choses sur lesquelles, faute d'une règle suffisante pour nous mettre d'accord dans nos différens, nous nous jetons dans des inimitiés déplorables? Et quand je dis nous, j'entends tous les hommes.

EUTHYPHRON.

En effet, voilà bien la cause de toutes nos querelles.

SOCRATE.

Et s'il est vrai que les dieux soient en diffé-

rend sur certaines choses, ne faut-il pas que ce soit sur quelqu'une de celles-là?

EUTHYPHRON.

Nécessairement.

SOCRATE.

Ainsi donc, selon toi, sage Euthyphron, les dieux sont divisés sur le juste et l'injuste, sur l'honnête et le déshonnête, sur le bien et le mal? Car ils ne peuvent avoir aucun autre sujet de dispute; n'est-ce pas?

EUTHYPHRON.

Fort bien dit.

SOCRATE.

Et les choses que chacun des dieux trouve honnêtes, bonnes et justes, il les aime, et il hait leurs contraires?

EUTHYPHRON.

Oui.

SOCRATE.

Et, selon toi, une même chose paraît juste aux uns et injuste aux autres, et c'est là la source de leurs discordes et de leurs guerres; n'est-ce pas?

EUTHYPHRON.

Sans doute.

SOCRATE.

Il suit de là qu'une même chose est aimée et

haïe des dieux ; qu'elle leur est en même temps agréable et désagréable.

EUTHYPHRON.

A ce qu'il semble.

SOCRATE.

D'après ce raisonnement le saint et l'impie sont donc la même chose.

EUTHYPHRON.

Cela pourrait bien être.

SOCRATE.

Mais alors, tu n'as pas satisfait à ma question, admirable Euthyphron ; car je ne te demandais pas ce qui est tout à la fois saint et impie, tandis qu'ici, à ce qu'il paraît, ce qui plaît aux dieux peut aussi leur déplaire, de manière qu'en poursuivant la punition de ton père, mon cher Euthyphron, tu plairas à Jupiter, et déplairas à Cœlus et à Saturne; tu seras agréable à Vulcain, et désagréable à Junon, et ainsi des autres dieux qui ne seront pas du même sentiment sur ton action.

EUTHYPHRON.

Mais je pense, Socrate, qu'il n'y a point sur cela de dispute entre les dieux, et qu'aucun d'eux ne prétend qu'on laisse impuni celui qui a commis injustement un meurtre.

SOCRATE.

Y a-t-il donc un homme qui le prétende? En as-tu jamais vu qui ait osé mettre en question,

si celui qui a tué quelqu'un injustement ou commis toute autre injustice, doit en être puni?

EUTHYPHRON.

On ne voit partout autre chose; on n'entend dans les tribunaux que des gens qui, ayant commis mille injustices, disent et font tout ce qu'ils peuvent pour en éviter la punition.

SOCRATE.

Mais ces gens-là, Euthyphron, avouent-ils qu'ils aient commis ces injustices, ou, l'avouant, soutiennent-ils qu'ils ne doivent pas en être punis?

EUTHYPHRON.

Non pas, il est vrai.

SOCRATE.

Ils ne disent et ne font donc pas tout ce qu'ils peuvent; car ils n'osent soutenir, ni même mettre en question, que, leur injustice étant avérée, ils ne doivent pas être punis; seulement ils prétendent n'avoir commis aucune injustice: n'est-il pas vrai?

EUTHYPHRON.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ils ne mettent donc pas en question si celui qui est coupable d'une injustice doit en porter la peine. L'unique sujet du débat est de savoir qui a commis l'injustice, comment, et en quelle occasion.

EUTHYPHRON.

Cela est certain.

SOCRATE.

La même chose n'arrive-t-elle pas dans le ciel, si, comme tu le dis, les dieux sont en différent sur le juste et sur l'injuste? Les uns ne soutiennent-ils pas que les autres sont injustes? Et ces derniers n'assurent-ils pas le contraire? Car ni dieu, ni homme, n'oserait prétendre que celui qui fait une injustice ne doit pas en être puni.

EUTHYPHRON.

Tout ce que tu dis là est vrai, Socrate, au moins en général.

SOCRATE.

Dis aussi en particulier; car c'est sur des actions particulières que l'on dispute, hommes ou dieux : si donc les dieux disputent sur quelque chose, ce doit être sur quelque chose de particulier; les uns doivent dire que telle action est juste, les autres qu'elle est injuste. N'est-ce pas?

EUTHYPHRON.

Assurément.

SOCRATE.

Viens donc, cher Euthyphron, pour mon instruction particulière; apprends-moi quelle preuve certaine tu as que les dieux ont tous désapprouvé la mort de ton fermier, qui, après avoir si brutalement assommé son camarade,

mis aux fers par le maître de celui qu'il avait tué, y est mort lui-même avant que ton père eût pu recevoir d'Athènes la réponse qu'il attendait: montre-moi qu'en cette rencontre, c'est une action pieuse et juste, qu'un fils accuse son père d'homicide, et qu'il en poursuive la punition; et tâche de me prouver, mais d'une manière nette et claire, que tous les dieux approuvent l'action de ce fils. Si tu le fais, je ne cesserai, pendant toute ma vie, de célébrer ton habileté.

EUTHYPHRON.

Cela n'est peut-être pas une petite affaire, Socrate; non que je ne sois en état de te le prouver très-clairement.

SOCRATE.

J'entends : tu me crois la tête plus dure qu'à tes juges; car, pour eux, tu leur prouveras bien que ton fermier est mort injustement, et que tous les dieux désapprouvent l'action de ton père.

EUTHYPHRON.

Oui, pourvu qu'ils veuillent m'écouter.

SOCRATE.

Oh! ils ne manqueront pas de t'écouter, pourvu que tu leur fasses de beaux discours. Mais voici une réflexion que je fais pendant que tu me parles; je me dis en moi-même : Quand Euthyphron me prouverait que tous les dieux trou-

vent la mort de son fermier injuste, Euthyphron m'aurait-il mieux appris ce que c'est que le saint et l'impie? La mort de ce fermier a déplu aux dieux, à ce qu'il prétend, je le veux; mais ce n'est pas là une définition du saint et de son contraire, puisque les dieux sont partagés, et que ce qui est désagréable aux uns est agréable aux autres. Que tous les dieux trouvent injuste l'action de ton père, qu'ils l'abhorrent tous, soit; je l'accorde, mais alors corrigeons un peu notre définition, je te prie, et disons : Ce qui est désagréable à tous les dieux est impie, ce qui est agréable à tous les dieux est saint, et ce qui est agréable aux uns et désagréable aux autres, n'est ni saint ni impie, ou l'un et l'autre en même temps. Veux-tu que nous nous en tenions à cette définition du saint et de l'impie?

EUTHYPHRON.

Qui en empêche, Socrate?

SOCRATE.

Ce n'est pas moi; mais vois toi-même si cela te convient, et si sur ce principe tu m'enseigneras mieux ce que tu m'as promis.

EUTHYPHRON.

Pour moi, je ne ferais pas difficulté d'admettre que le saint est ce qui est agréable à tous les dieux; et l'impie, ce qui leur est désagréable à tous.

SOCRATE.

Examinerons-nous cette définition pour voir si elle est vraie, ou la recevrons-nous sans autre façon, et aurons-nous ce respect pour nous et pour les autres, que nous donnions les mains à toutes nos imaginations, et qu'il suffise qu'un homme assure qu'une chose est, pour la croire; ou faut-il bien examiner ce qu'on dit?

EUTHYPHRON.

Il faut l'examiner; mais je suis certain que, pour cette fois, ce que nous venons d'établir est inattaquable.

SOCRATE.

C'est ce que nous allons voir tout-à-l'heure; essayons. Le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux?

EUTHYPHRON.

Je n'entends pas bien ce que tu dis là, Socrate.

SOCRATE.

Je vais tâcher de m'expliquer. Ne disons-nous pas qu'une chose est portée, et qu'une chose porte? qu'une chose est vue, et qu'une chose voit? qu'une chose est poussée, et qu'une chose pousse? Comprends-tu que toutes ces choses diffèrent, et en quoi elles diffèrent?

EUTHYPHRON.

Il me semble que je le comprends.

SOCRATE.

Ainsi la chose aimée est différente de celle qui aime ?

EUTHYPHRON.

Belle demande !

SOCRATE.

Et, dis-moi, la chose portée est-elle portée, parce qu'on la porte, ou par quelque autre raison ?

EUTHYPHRON.

Par aucune autre raison, sinon qu'on la porte.

SOCRATE.

Et la chose poussée est poussée parce qu'on la pousse, et la chose vue est vue parce qu'on la voit ?

EUTHYPHRON.

Assurément.

SOCRATE.

Il n'est donc pas vrai qu'on voit une chose parce qu'elle est vue; mais, au contraire, elle est vue parce qu'on la voit. Il n'est pas vrai qu'on pousse une chose parce qu'elle est poussée; mais elle est poussée parce qu'on la pousse. Il n'est pas vrai qu'on porte une chose parce qu'elle est portée; mais elle est portée parce qu'on la porte : cela est-il assez clair ? Entends-tu bien ce que je veux dire ? Je veux dire qu'on ne fait pas une chose parce qu'elle est faite,

mais qu'elle est faite parce qu'on la fait; que ce qui pâtit ne pâtit pas parce qu'il est pâtissant, mais qu'il est pâtissant parce qu'il pâtit. N'est-ce pas?

EUTHYPHRON.

Qui en doute?

SOCRATE.

Être aimé n'est-ce pas aussi un fait, ou une manière de pâtir?

EUTHYPHRON.

Oui.

SOCRATE.

Et n'en est-il pas de ce qui est aimé comme de tout le reste? ce n'est pas parce qu'il est aimé qu'on l'aime; mais c'est parce qu'on l'aime qu'il est aimé.

EUTHYPHRON.

Cela est plus clair que le jour.

SOCRATE.

Que dirons-nous donc du saint, mon cher Euthyphron? Tous les dieux ne l'aiment-ils pas, selon toi?

EUTHYPHRON.

Oui, sans doute.

SOCRATE.

Est-ce parce qu'il est saint, ou par quelque autre raison?

EUTHYPHRON.

Par aucune autre raison, sinon qu'il est saint.

SOCRATE.

Ainsi donc, ils l'aiment parce qu'il est saint; mais il n'est pas saint parce qu'ils l'aiment.

EUTHYPHRON.

Il paraît.

SOCRATE.

D'un autre côté, ce qui est aimable aux dieux est aimable aux dieux, est aimé des dieux, parce que les dieux l'aiment?

EUTHYPHRON.

Qui peut le nier?

SOCRATE.

Il suit de là, cher Euthyphron, qu'être aimable aux dieux, et être saint, sont choses fort différentes.

EUTHYPHRON.

Comment, Socrate?

SOCRATE.

Oui, puisque nous sommes tombés d'accord que les dieux aiment le saint parce qu'il est saint, et qu'il n'est pas saint parce qu'ils l'aiment. N'en sommes-nous pas convenus?

EUTHYPHRON.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Et qu'au contraire, ce qui est aimable aux dieux n'est tel que parce que les dieux l'aiment, par le fait même de leur amour; et que les dieux

ne l'aiment point parce qu'il est aimable aux dieux.

EUTHYPHRON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Or, mon cher Euthyphron, si être aimable aux dieux et être saint étaient la même chose, comme le saint n'est aimé que parce qu'il est saint, il s'ensuivrait que ce qui est aimable aux dieux serait aimé des dieux par l'énergie de sa propre nature; et, comme ce qui est aimable aux dieux n'est aimé des dieux que parce qu'ils l'aiment, il serait vrai de dire que le saint n'est saint que parce qu'il est aimé des dieux. Tu vois donc bien qu'être aimable aux dieux et être saint ne se ressemblent guère : car l'un n'a d'autres titres à l'amour des dieux que cet amour même; l'autre possède cet amour parce qu'il y a des titres. Ainsi, mon cher Euthyphron, quand je te demandais ce que c'est précisément que le saint, tu n'as pas voulu sans doute m'expliquer son essence, et tu t'es contenté de m'indiquer une de ses propriétés, qui est d'être aimé de tous les dieux. Mais quelle est la nature même de la sainteté? C'est ce que tu ne m'as pas encore dit. Si donc tu l'as pour agréable, je t'en conjure, ne m'en fais pas un secret; et, commençant enfin par le commencement, apprends-moi ce

que c'est que le saint, qu'il soit aimé des dieux ou quelque autre chose qui lui arrive; car, sur cela, nous n'aurons pas de dispute. Allons, dis-moi franchement ce que c'est que le saint et l'impie.

EUTHYPHRON.

Mais, Socrate, je ne sais comment t'expliquer ce que je pense; car tout ce que nous établissons semble tourner autour de nous, et ne vouloir pas tenir en place.

SOCRATE.

Euthyphron, tes principes ressemblent assez aux figures de Dédale, mon aïeul *. Si c'était moi qui eusse mis en avant ces principes, tu n'aurais pas manqué de me dire que je tiens de lui cette belle qualité de faire des ouvrages qui s'enfuient, et ne veulent pas demeurer en place. Malheureusement c'est toi qui es ici l'ouvrier. Il faut donc que je cherche d'autres railleries; car certainement tes principes t'échappent, et tu t'en aperçois bien toi-même.

EUTHYPHRON.

Pour moi, Socrate, je n'ai pas besoin de cher-

* Voyez, sur les statues mobiles de Dédale, la fin du Ménon. — Dans le premier Alcibiade, Socrate appelle aussi Dédale son aïeul, vraisemblablement parce qu'il était d'une famille de sculpteurs et sculpteur lui-même.

cher d'autres railleries, car ce n'est pas moi qui inspire à nos raisonnemens cette instabilité qui les fait changer à tout moment; c'est toi qui me parais le vrai Dédale. S'il n'y avait que moi, nos principes ne remueraient pas.

SOCRATE.

Je suis donc plus habile dans mon art que n'était Dédale; il ne savait donner cette mobilité qu'à ses propres ouvrages, au lieu que je la donne, à ce qu'il me paraît, non-seulement aux miens, mais à ceux des autres : et ce qu'il y a d'admirable, c'est que je suis habile malgré moi; car j'aimerais incomparablement mieux des principes fixes et inébranlables que l'habileté de mon aïeul avec les trésors de Tantale. Mais voilà assez raillé : puisque tu crains si fort la peine, je veux aller à ton secours, et te montrer comment tu pourras me conduire à la connaissance de ce qui est saint, et ne pas me laisser en route. Vois un peu s'il ne te semble pas d'une nécessité absolue que tout ce qui est saint soit juste.

EUTHYPHRON.

Cela ne se peut autrement.

SOCRATE

Tout ce qui est juste te paraît-il saint, ou tout ce qui est saint te paraît-il juste? ou crois-tu que ce qui est juste n'est pas toujours saint,

mais seulement qu'il y a des choses justes qui sont saintes, et d'autres qui ne le sont pas?

EUTHYPHRON.

Je ne te suis pas bien, Socrate.

SOCRATE.

Cependant tu as sur moi deux grands avantages, la jeunesse et l'habileté : mais, comme je te le disais tout-à-l'heure, bienheureux Euthyphron, tu te reposes dans ta sagesse. Je t'en prie, secoue cette mollesse; ce que je te dis n'est pas bien difficile à entendre, c'est tout simplement le contraire de ce qu'avance un poëte :

> Tu n'oses pas chanter Jupiter, qui a créé et ordonné cet univers : la honte est compagne de la peur *.

Je ne suis point du tout d'accord avec ce poëte : te dirai-je en quoi?

EUTHYPHRON.

Oui, tu m'obligeras.

SOCRATE.

Il ne me paraît point du tout vrai que la honte accompagne toujours la peur; car il me semble qu'on voit tous les jours des gens qui craignent les maladies et la pauvreté, et beaucoup d'autres

* L'auteur, quel qu'il soit, des *Chants Cypriens;* l'opinion la plus générale attribue ces chants à Stasinus, de Cypre.

choses, et qui cependant n'ont aucune honte de ce qu'ils craignent. N'es-tu pas de cet avis?

EUTHYPHRON.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Au contraire, la peur suit toujours la honte; car y a-t-il un homme à qui le sentiment d'une action honteuse ne fasse craindre la mauvaise réputation, qui en est la suite?

EUTHYPHRON.

Assurément, pas un.

SOCRATE.

Il n'est donc pas vrai de dire : *La honte est compagne de la peur;* mais il faut dire: *La peur est compagne de la honte;* car il est faux que la honte se trouve partout où est la peur : la peur a plus d'étendue que la honte. La honte est à la peur ce que l'impair est au nombre. Partout où il y a un nombre, là ne se trouve pas nécessairement l'impair; mais partout où est l'impair, là se trouve nécessairement un nombre. M'entends-tu présentement?

EUTHYPHRON.

Fort bien.

SOCRATE.

Eh bien! c'est ce que je te demandais tout-à-l'heure, si le saint et le juste marchent toujours ensemble; ou si partout où est le saint, là

se trouve aussi le juste, tandis que le saint ne se trouve pas toujours où est le juste, le saint n'étant qu'une partie du juste. Poserons-nous cela pour principe, ou es-tu d'un autre sentiment?

EUTHYPHRON.

Non; il me semble que ce principe ne peut être contesté.

SOCRATE.

Prends garde à ce qui va suivre. Si le saint est une partie du juste, il faut que nous trouvions quelle partie du juste c'est que le saint; comme si tu me demandais quel nombre c'est précisément que le pair, je te répondrais que c'est le nombre qui se divise en deux parties égales. Ne le crois-tu pas comme moi?

EUTHYPHRON.

Sans doute.

SOCRATE.

Essaie donc aussi de m'apprendre quelle partie du juste c'est que le saint, afin que je signifie à Mélitus qu'il n'ait plus à m'accuser d'impiété, moi qui ai parfaitement appris de toi ce que c'est que la piété et la sainteté, et leurs contraires.

EUTHYPHRON.

Pour moi, Socrate, il me semble, que la sainteté est cette partie du juste qui concerne

les soins que l'homme doit aux dieux, et que toutes les autres parties du juste regardent les soins que les hommes se doivent les uns aux autres.

SOCRATE.

A merveille, Euthyphron; cependant il me manque encore quelque petite chose : je ne comprends pas bien ce que tu entends par des soins que les hommes doivent aux dieux. Certainement tu ne veux pas parler de soins semblables à ceux qu'on prend d'autres choses? Par exemple, nous disons tous les jours qu'il n'y a que le cavalier qui sache prendre soin d'un cheval; n'est-ce pas?

EUTHYPHRON.

Oui, sans doute.

SOCRATE.

Le soin des chevaux regarde donc l'art du cavalier?

EUTHYPHRON.

Assurément.

SOCRATE.

Et tous les hommes ne sont pas propres à avoir soin des chiens; il n'y a que le chasseur.

EUTHYPHRON.

Il n'y a que lui.

SOCRATE.

Ainsi l'emploi du chasseur est le soin des chiens?

EUTHYPHRON.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Et celui du bouvier, le soin des bœufs?

EUTHYPHRON.

Oui.

SOCRATE.

Et celui de la sainteté, le soin des dieux; n'est-ce pas ce que tu dis?

EUTHYPHRON.

Précisément.

SOCRATE.

Tout soin n'a-t-il pas pour but le bien et l'utilité de qui en est l'objet? Ne vois-tu pas que les chevaux dont un habile cavalier prend soin, y gagnent?

EUTHYPHRON.

Oui.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi des chiens et des bœufs, sous la main du chasseur et du bouvier? et n'en est-il pas ainsi de tout? Ou peux-tu croire que les soins qu'on prend d'une chose tendent à son préjudice?

EUTHYPHRON.

Non, par Jupiter.

SOCRATE.

Ils tendent donc à son profit?

EUTHYPHRON.

Assurément.

SOCRATE.

La sainteté, étant le soin des dieux, tend donc à leur utilité, et leur profite. Mais, dis-moi, oserais-tu avancer que, lorsque tu fais une action sainte, elle profite à quelqu'un des dieux?

EUTHYPHRON.

Non, par Jupiter.

SOCRATE.

Je ne crois pas non plus que ce soit ta pensée; j'en suis bien éloigné : c'est aussi pourquoi je te demandais de quel soin des dieux tu veux parler, bien persuadé que ce n'est pas de celui-là.

EUTHYPHRON.

Tu me rends justice, Socrate.

SOCRATE.

Très-bien; mais quel soin des dieux est-ce donc que la sainteté?

EUTHYPHRON.

Celui, Socrate, que les serviteurs ont de leurs maîtres.

SOCRATE.

J'entends; la sainteté serait comme la servante des dieux.

EUTHYPHRON.

C'est cela.

SOCRATE.

Pourrais-tu me dire à quoi l'art du médecin lui sert? N'est-ce pas à guérir?

EUTHYPHRON.

Oui.

SOCRATE.

Et l'art du charpentier à quoi lui sert-il?

EUTHYPHRON.

A construire des vaisseaux.

SOCRATE.

Et l'art de l'architecte, n'est-ce pas à bâtir des maisons?

EUTHYPHRON.

Assurément.

SOCRATE.

Dis-moi donc maintenant, mon cher Euthyphron, à quoi peut servir la sainteté? Car il est bien sûr que tu le sais, puisque tu dis que tu connais les choses divines mieux que personne.

EUTHYPHRON.

Et je dis la vérité, Socrate.

SOCRATE.

Dis-moi donc, au nom de Jupiter, que font les dieux de si beau, à l'aide de notre piété?

EUTHYPHRON.

Bien des choses, et très-belles.

SOCRATE.

Les généraux aussi; cependant il en est une

principale qui frappe tout le monde, c'est la victoire qu'ils remportent dans les combats : n'est-il pas vrai?

EUTHYPHRON.

Très-vrai.

SOCRATE.

Les laboureurs aussi font beaucoup de belles choses; mais la principale, c'est de nourrir les hommes.

EUTHYPHRON.

J'en conviens.

SOCRATE.

Eh bien! de toutes les belles choses que font les dieux par le ministère de notre sainteté, quelle est la principale?

EUTHYPHRON.

Je te disais, il n'y a qu'un instant, Socrate, qu'il n'est pas si facile de t'expliquer tout cela exactement. Ce que je puis te dire en général, c'est que la sainteté consiste à se rendre les dieux favorables par ses prières et ses sacrifices, et qu'ainsi elle conserve les familles et les cités; que l'impiété consiste à faire le contraire, et qu'elle perd et ruine tout.

SOCRATE.

En vérité, Euthyphron, si tu l'avais voulu, en moins de paroles tu aurais pu me dire ce que je te demande; mais il est aisé de voir que tu n'as

pas envie de m'instruire; car tout-à-l'heure j'étais près de te saisir, et voilà que tout d'un coup tu m'échappes. Encore un mot, et j'allais savoir ce que c'est que la sainteté. Présentement donc, car il faut bien que celui qui interroge suive celui qui est interrogé, ne dis-tu pas que la sainteté est l'art de sacrifier et de prier?

EUTHYPHRON.

Oui, je te le dis.

SOCRATE.

Sacrifier, c'est donner aux dieux; prier, c'est leur demander.

EUTHYPHRON.

Fort bien, Socrate.

SOCRATE.

De ce principe il suivrait que la sainteté est la science de donner et de demander aux dieux.

EUTHYPHRON.

Tu as parfaitement compris ma pensée, Socrate.

SOCRATE.

C'est que je suis amoureux de ta sagesse, et que je m'y applique tout entier. Ne crains pas que je laisse tomber une seule de tes paroles. Dis-moi donc quel est l'art de servir les dieux? C'est, selon toi, l'art de leur donner et de leur demander?

EUTHYPHRON.

Comme tu dis.

SOCRATE.

Pour bien demander, ne faut-il pas leur demander des choses que nous avons besoin de recevoir d'eux?

EUTHYPHRON.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Et pour bien donner, ne faut-il pas leur donner en échange les choses qu'ils ont besoin de recevoir de nous? Car il ne serait pas fort habile de donner à quelqu'un ce dont il n'aurait aucun besoin.

EUTHYPHRON.

On ne saurait mieux parler.

SOCRATE.

La sainteté, mon cher Euthyphron, est donc une espèce de trafic entre les dieux et les hommes?

EUTHYPHRON.

Un trafic, si tu veux l'appeler ainsi.

SOCRATE.

Je ne le veux pas, si ce n'en est pas un réellement; mais, dis-moi, quelle utilité les dieux reçoivent-ils des présens que nous leur faisons? Car l'utilité que nous tirons d'eux est sensible, puisque nous n'avons rien qui ne vienne de leur libéralité. Mais de quelle utilité sont aux

dieux nos offrandes? Sommes-nous si habiles dans ce commerce, que nous en tirions seuls tous les profits?

EUTHYPHRON.

Penses-tu donc, Socrate, que les dieux puissent jamais tirer aucune utilité des choses qu'ils reçoivent de nous?

SOCRATE.

Alors, Euthyphron, à quoi servent toutes nos offrandes?

EUTHYPHRON.

Elles servent à leur marquer notre respect, et, comme je te le disais tout-à-l'heure, l'envie que nous avons de nous les rendre favorables.

SOCRATE.

Ainsi maintenant le saint a la faveur des dieux, mais il ne leur est plus utile, et il n'en est plus aimé.

EUTHYPHRON.

Comment! Il en est aimé par-dessus tout, selon moi.

SOCRATE.

Le saint est donc ce qui est aimé des dieux?

EUTHYPHRON.

Oui, par-dessus tout.

SOCRATE.

Et en me parlant ainsi, tu t'étonnes que tes discours soient si mobiles! et tu oses m'accuser

d'être le Dédale qui leur donne ce mouvement continuel, toi, incomparable Euthyphron, mille fois plus adroit que Dédale, puisque tu sais même les faire tourner en cercle! Car ne t'aperçois-tu pas qu'après avoir fait mille tours, ils reviennent sur eux-mêmes? Ne te souvient-il pas qu'être saint et être aimable aux dieux ne nous ont pas paru tantôt la même chose? Ne t'en souvient-il pas?

EUTHYPHRON.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

Eh! ne vois-tu pas que tu dis présentement que le saint est ce qui est aimé des dieux? Ce qui est aimé des dieux, n'est-ce pas ce qui est aimable à leurs yeux?

EUTHYPHRON.

Assurément.

SOCRATE.

De deux choses l'une: ou nous avons eu tort d'admettre ce que nous avons admis; ou, si nous avons bien fait, nous tombons maintenant dans une définition fausse.

EUTHYPHRON.

J'en ai peur.

SOCRATE.

Il faut donc que nous recommencions tout de nouveau à chercher ce que c'est que la sain-

teté; car je ne me découragerai point jusqu'à ce que tu me l'aies appris. Ne me dédaigne point, je t'en prie, et recueille tout ton esprit pour m'apprendre la vérité: tu la sais mieux qu'homme du monde; aussi suis-je décidé à m'attacher à toi, comme à Protée, et à ne point te lâcher que tu n'aies parlé; car si tu n'avais une connaissance parfaite de ce que c'est que le saint et l'impie, sans doute tu n'aurais jamais entrepris, pour un mercenaire, de mettre en justice et d'accuser d'homicide ton vieux père, et tu te serais arrêté, de peur de mal faire, par crainte des dieux et respect pour les hommes. Ainsi, je ne puis douter que tu ne penses savoir au plus juste ce que c'est que la sainteté et son contraire: apprends-le-moi donc, très-excellent Euthyphron, et ne me cache pas ton opinion.

EUTHYPHRON.

Ce sera pour une autre fois, Socrate; car maintenant je suis pressé, et il est temps que je te quitte.

SOCRATE.

Que fais-tu, cher Euthyphron? Tu me perds en partant si vite; tu m'enlèves l'espérance dont je m'étais flatté, l'espérance d'apprendre de toi ce que c'est que la sainteté et son contraire, et de faire ma paix avec Mélitus, en l'assurant qu'Eu-

thyphron m'a converti; que l'ignorance ne me portera plus à innover sur les choses divines, et qu'à l'avenir je serai plus sage *.

* Selon Diogène Laërce, Euthyphron aurait profité de cette conversation, et abandonné ses poursuites contre son père. (Diog. Laert. II, ch. 29.)



APOLOGIE
DE SOCRATE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

L'ACCUSATION intentée à Socrate, telle qu'elle existait encore, au second siècle de l'ère chrétienne, à Athènes, dans le temple de Cybèle, au rapport de Phavorinus, cité par Diogène Laërce, reposait sur ces deux chefs : 1° que Socrate ne croyait pas à la religion de l'état ; 2° qu'il corrompait la jeunesse, c'est-à-dire, évidemment, qu'il instruisait la jeunesse à ne pas croire à la religion de l'état.

Or l'Apologie de Socrate ne répond d'une manière satisfaisante ni à l'un ni à l'autre de ces deux chefs d'accusation. Au lieu de déclarer qu'il croit à la religion établie, Socrate prouve qu'il n'est pas athée; au lieu

de faire voir qu'il n'instruit pas la jeunesse à douter des dogmes consacrés par la loi, il proteste qu'il lui a toujours enseigné une morale pure. Comme plaidoyer, comme défense régulière, on ne peut nier que l'Apologie de Socrate ne soit très-faible.

C'est qu'elle ne pouvait guère ne pas l'être, que l'accusation était fondée, et qu'en effet, dans un ordre de choses dont la base est une religion d'état, on ne peut penser, comme Socrate, de cette religion, et publier ce qu'on en pense, sans nuire à cette religion, et par conséquent sans troubler l'état, et provoquer, à la longue, une révolution; et la preuve en est, que deux siècles plus tard, quand cette révolution éclata, ses plus zélés partisans, dans leurs plus violentes attaques contre le paganisme, n'ont fait que répéter les argumens de Socrate dans l'Euthyphron. On peut l'avouer aujourd'hui, Socrate ne s'élève tant comme philosophe que précisément à condition d'être coupable

comme citoyen, à prendre ce titre et les devoirs qu'il impose dans le sens étroit et selon l'esprit de l'antiquité. Lui-même connaissait si bien sa situation qu'au commencement de l'Apologie il déclare qu'il ne se défend que pour obéir à la loi.

Quel est donc le but direct, l'effet réel de l'Apologie de Socrate?

C'est de montrer sous son vrai point de vue le caractère de Socrate, et d'expliquer le mystère de la singulière destinée qu'il s'était faite à Athènes, en dehors de la vie commune, ne prenant aucune part aux affaires publiques, négligeant les siennes, et n'ayant d'autre occupation que de proposer des questions à tout le monde. L'explication de ce mystère est une mission supérieure dont Socrate se croit chargé. Il croit qu'il est appelé à rendre les hommes meilleurs, à démasquer la fausse sagesse, à humilier l'orgueil de l'esprit devant le bon sens et la vertu, à ramener la raison hu-

maine de la recherche ambitieuse d'un savoir chimérique et vain, au sentiment de sa faiblesse, à l'étude et à la pratique des vérités morales. Telle est la mission que Socrate a reçue; elle domine à ses yeux tous les devoirs et les intérêts ordinaires; c'est pour elle qu'il a soulevé contre lui tant d'ennemis puissans intéressés au maintien des préjugés qu'il combattait; c'est elle qui le fait comparaître devant le tribunal; et, plutôt que de l'abandonner, il déclare qu'il est prêt à la sceller de son sang.

Il y a plus; on voit qu'il a reconnu la nécessité de sa mort. Il dit expressément qu'il ne servirait à rien de l'absoudre, parce qu'il est décidé à mériter de nouveau l'accusation maintenant portée contre lui; que l'exil même ne peut le sauver, ses principes, qu'il n'abandonnera jamais, et sa mission, qu'il poursuivra partout, devant le mettre toujours et partout dans la situation où il est; qu'enfin il est inutile de

reculer devant la nécessité, qu'il faut que sa destinée s'accomplisse, et que sa mort est venue.

Socrate avait raison : sa mort était forcée, et le résultat inévitable de la lutte qu'il avait engagée contre le dogmatisme religieux et la fausse sagesse de son temps. C'est l'esprit de ce temps, et non pas Anytus ni l'Aréopage, qui a mis en cause et condamné Socrate. Anytus, il faut le dire, était un citoyen recommandable; l'Aréopage un tribunal équitable et modéré; et, s'il fallait s'étonner de quelque chose, ce serait que Socrate ait été accusé si tard, et qu'il n'ait pas été condamné à une plus forte majorité.



APOLOGIE DE SOCRATE.

SOCRATE.

Je ne sais, Athéniens, quelle impression mes accusateurs ont faite sur vous. Pour moi, en les entendant, peu s'en est fallu que je ne me méconnusse moi-même, tant ils ont parlé d'une manière persuasive; et cependant, à parler franchement, ils n'ont pas dit un mot qui soit véritable.

Mais, parmi tous les mensonges qu'ils ont débités, ce qui m'a le plus surpris, c'est lorsqu'ils vous ont recommandé de vous bien tenir en garde contre mon éloquence; car, de n'avoir pas craint la honte du démenti que je vais leur donner tout-à-l'heure, en faisant voir que je ne

suis point du tout éloquent, voilà ce qui m'a paru le comble de l'impudence, à moins qu'ils n'appellent éloquent celui qui dit la vérité. Si c'est là ce qu'ils veulent dire, j'avoue alors que je suis un habile orateur, mais non pas à leur manière; car, encore une fois, ils n'ont pas dit un mot qui soit véritable; et de ma bouche vous entendrez la vérité toute entière, non pas, il est vrai, Athéniens, dans des discours étudiés, comme ceux de mes adversaires, et brillans de tous les artifices du langage, mais au contraire dans les termes qui se présenteront à moi les premiers; en effet, j'ai la confiance que je ne dirai rien qui ne soit juste. Ainsi que personne n'attende de moi autre chose. Vous sentez bien qu'il ne me siérait guère, à mon âge, de paraître devant vous comme un jeune homme qui s'exerce à bien parler. C'est pourquoi la seule grace que je vous demande, c'est que, si vous m'entendez employer pour ma défense le même langage dont j'ai coutume de me servir dans la place publique, aux comptoirs des banquiers, où vous m'avez souvent entendu, ou partout ailleurs, vous n'en soyez pas surpris, et ne vous emportiez pas contre moi; car c'est aujourd'hui la première fois de ma vie que je parais devant un tribunal, à l'âge de plus de soixante-dix ans; véritablement donc je suis étranger au langage qu'on

parle ici. Eh bien! de même que, si j'étais réellement un étranger, vous me laisseriez parler dans la langue et à la manière de mon pays, je vous conjure, et je ne crois pas vous faire une demande injuste, de me laisser maître de la forme de mon discours, bonne ou mauvaise, et de considérer seulement, mais avec attention, si ce que je dis est juste ou non : c'est en cela que consiste toute la vertu du juge ; celle de l'orateur est de dire la vérité.

D'abord, Athéniens, il faut que je réfute les premières accusations dont j'ai été l'objet, et mes premiers accusateurs ; ensuite les accusations récentes et les accusateurs qui viennent de s'élever contre moi. Car, Athéniens, j'ai beaucoup d'accusateurs auprès de vous, et depuis bien des années, qui n'avancent rien qui ne soit faux, et que pourtant je crains plus qu'Anytus * et ceux qui se joignent à lui **, bien que

* Artisan riche et puissant, zélé démocrate, qui avait rendu de grands services à la république, en contribuant avec Thrasybule à l'expulsion des trente olygarques et au rétablissement de la liberté. Il était à la tête des ennemis de Socrate. Plus tard, les Athéniens le condamnèrent à l'exil. Arrivé à Héraclée, les habitans lui enjoignirent de quitter leur ville le jour même. (Diog. Laerce, II, 43.)

** Mélitus et Lycon. Lycon était orateur. Les orateurs à

ceux-ci soient très-redoutables; mais les autres le sont encore beaucoup plus. Ce sont eux, Athéniens, qui, s'emparant de la plupart d'entre vous dès votre enfance, vous ont répété, et vous ont fait accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant, qui s'occupe de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, et qui d'une mauvaise cause en sait faire une bonne. Ceux qui répandent ces bruits, voilà mes vrais accusateurs; car, en les entendant, on se persuade que les hommes, livrés à de pareilles recherches, ne croient pas qu'il y ait des Dieux. D'ailleurs, ces accusateurs sont en fort grand nombre, et il y a déja longtemps qu'ils travaillent à ce complot; et puis, ils vous ont prévenus de cette opinion dans l'âge de la crédulité; car alors vous étiez enfans pour la plupart, ou dans la première jeunesse : ils m'accusaient donc auprès de vous tout à leur aise, plaidant contre un homme qui ne se défend pas; et ce qu'il y a de plus bizarre, c'est qu'il ne m'est pas permis de connaître, ni de nommer mes accusateurs, à l'exception d'un cer-

Athènes formaient une magistrature politique, instituée par les lois de Solon. Ils étaient dix, chargés de présenter dans l'assemblée du sénat et du peuple les mesures les plus utiles à la république. Ce fut Lycon qui dirigea les procédures dans l'affaire de Socrate. (Diog. Laerce, II, 38).

tain faiseur de comédies. Tous ceux qui, par envie et pour me décrier, vous ont persuadé ces faussetés, et ceux qui, persuadés eux-mêmes, ont persuadé les autres, échappent à toute poursuite, et je ne puis ni les appeler devant vous, ni les réfuter; de sorte que je me vois réduit à combattre des fantômes, et à me défendre sans que personne m'attaque. Ainsi mettez-vous dans l'esprit que j'ai affaire à deux sortes d'accusateurs, comme je viens de le dire; les uns qui m'ont accusé depuis long-temps, les autres qui m'ont cité en dernier lieu; et croyez, je vous prie, qu'il est nécessaire que je commence par répondre aux premiers; car ce sont eux que vous avez d'abord écoutés, et ils ont fait plus d'impression sur vous que les autres.

Eh bien donc, Athéniens, il faut se défendre, et tâcher d'arracher de vos esprits une calomnie qui y est déja depuis long-temps, et cela en aussi peu d'instans. Je souhaite y réussir, s'il en peut résulter quelque bien pour vous et pour moi; je souhaite que cette défense me serve; mais je regarde la chose comme très-difficile, et je ne m'abuse point à cet égard. Cependant qu'il arrive tout ce qu'il plaira aux dieux, il faut obéir à la loi, et se défendre.

Reprenons donc dans son principe l'accusation sur laquelle s'appuient mes calomniateurs,

et qui a donné à Mélitus la confiance de me traduire devant ce tribunal. Voyons; que disent mes calomniateurs? car il faut mettre leur accusation dans les formes, et la lire comme si elle était écrite, et le serment prêté*: *Socrate est un homme dangereux, qui, par une curiosité criminelle, veut pénétrer ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, fait une bonne cause d'une mauvaise, et enseigne aux autres ces secrets pernicieux.* Voilà l'accusation; c'est ce que vous avez vu dans la comédie d'Aristophane, où l'on représente un certain Socrate, qui dit qu'il se promène dans les airs, et autres semblables extravagances** sur des choses où je n'entends absolument rien; et je ne dis pas cela pour déprécier ce genre de connaissances, s'il y a quelqu'un qui y soit habile (et que Mélitus n'aille pas me faire ici de nouvelles affaires); mais c'est qu'en effet, je ne me suis jamais mêlé de ces matières, et je puis

* A Athènes, les deux parties prêtaient serment. L'accusateur jurait le premier qu'il dirait la vérité; l'accusé protestait de son innocence. Ce double serment s'appelait ἀντωμοσία. On appelait aussi ἀντωμοσία la formule de l'accusation avec serment. C'est dans ce sens que Platon dit ici: ἀντωμοσίαν ἀναγνῶναι, lire l'accusation rédigée en forme, et le serment prêté par l'accusateur.

** Aristoph. *Nuées*, v. 221, seqq. Cette pièce avait été jouée vingt-quatre ans avant le procès de Socrate.

en prendre à témoin la plupart d'entre vous. Je vous conjure donc tous tant que vous êtes avec qui j'ai conversé, et il y en a ici un fort grand nombre, je vous conjure de déclarer si vous m'avez jamais entendu parler de ces sortes de sciences, ni de près ni de loin; par là, vous jugerez des autres parties de l'accusation, où il n'y a pas un mot de vrai. Et si l'on vous dit que je me mêle d'enseigner, et que j'exige un salaire, c'est encore une fausseté. Ce n'est pas que je ne trouve fort beau de pouvoir instruire les hommes, comme font Gorgias de Léontium*, Prodicus de Céos**,

* Gorgias de Leontium, ville de Sicile, disciple d'Empédocle. Il est le père des Sophistes et de la rhétorique. Il s'enrichit par ses cours publics auxquels il n'admettait pas à moins de cent mines. Lui-même il fit présent au temple de Delphes, de sa propre statue dorée (PAUSAN. *Phoc.*, ch. 18). Il vécut plein de gloire, et mourut, selon Pausanias (*Elide*, liv. II, ch. 17), à cent cinq ans; selon Diogène Laërce, Suidas et Philostrate, à cent neuf ans. Voyez, sur Gorgias, *le Gorgias*, *l'Hippias* et *le Protagoras*.

** Prodicus de Céos, et non de Chio, rhéteur et physicien, disciple de Protagoras, et contemporain de Démocrite. Xénophon nous a conservé sa belle allégorie de la Vertu et de la Volupté se disputant Hercule. D'après Suidas, il aurait fini par être accusé de corrompre la jeunesse, et par boire la ciguë. Voyez sur Prodicus, *le Gorgias*, *le Protagoras*, et surtout *le Cratyle*.

et Hippias d'Élis *. Ces illustres personnages parcourent toute la Grèce, attirant les jeunes gens qui pourraient, sans aucune dépense, s'attacher à tel de leurs concitoyens qu'il leur plairait de choisir; ils savent leur persuader de laisser là leurs concitoyens, et de venir à eux : ceux-ci les paient bien, et leur ont encore beaucoup d'obligation. J'ai ouï dire aussi qu'il était arrivé ici un homme de Paros, qui est fort habile; car m'étant trouvé l'autre jour chez un homme qui dépense plus en sophistes que tous nos autres citoyens ensemble, Callias, fils d'Hipponicus **; je m'avisai de lui dire, en parlant de ses deux fils : Callias, si, pour enfans, tu avais deux jeunes chevaux ou deux jeunes taureaux, ne chercherions-nous pas à les mettre entre les mains d'un habile homme, que nous paierions bien, afin qu'il les rendît aussi beaux et aussi bons qu'ils peuvent

* Hippias d'Élis, rhéteur et philosophe. Il vécut heureux, glorieux et riche comme Gorgias, et fut chargé par les Lacédémoniens de plusieurs missions importantes dont il s'acquitta toujours avec distinction. Un des caractères de son éloquence, comme de celle de Gorgias, était l'affectation des tours et des expressions poétiques. (Voyez *l'Hippias* et *le Minos*.)

** Platon, dans le *Protagoras;* Xénophon, dans *le Banquet;* Aristophane, dans *les Oiseaux,* v. 285, lui font le même reproche. Sa richesse était passée en proverbe.

être, et qu'il leur donnât toutes les perfections de leur nature? Et cet homme, ce serait probablement un cavalier ou un laboureur. Mais, puisque pour enfans tu as des hommes, à qui as-tu résolu de les confier? quel maître avons-nous en ce genre, pour les vertus de l'homme et du citoyen? Je m'imagine qu'ayant des enfans, tu as dû penser à cela? As-tu quelqu'un? lui dis-je. Sans doute, me répondit-il. Et qui donc? repris-je, d'où est-il? Combien prend-il? C'est Évène *, Socrate, me répondit Callias; il est de Paros, et prend cinq mines **. Alors je félicitai Évène, s'il était vrai qu'il eût ce talent, et qu'il l'enseignât à si bon marché. Pour moi, j'avoue que je serais bien fier et bien glorieux, si j'avais cette habileté; mais malheureusement je ne l'ai point, Athéniens.

Et ici quelqu'un de vous me dira sans doute : Mais, Socrate, que fais-tu donc? et d'où viennent ces calomnies que l'on a répandues contre toi? Car si tu ne faisais rien de plus ou autrement que les autres, on n'aurait jamais tant parlé de toi. Dis-nous donc ce que c'est, afin que

* Poëte et sophiste. (Voyez *le Phédon* et le *Phèdre*).

** Une mine valait 100 drachmes, et la drachme à peu près 18 sols de notre monnaie, selon Barthélemy.

nous ne portions pas un jugement téméraire. Rien de plus juste assurément qu'un pareil langage; et je vais tâcher de vous expliquer ce qui m'a fait tant de réputation et tant d'ennemis. Écoutez-moi : quelques-uns de vous croiront peut-être que je ne parle pas sérieusement; mais soyez bien persuadés que je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, la réputation que j'ai acquise vient d'une certaine sagesse qui est en moi. Quelle est cette sagesse? C'est peut-être une sagesse purement humaine; et je cours grand risque de n'être sage que de celle-là, tandis que les hommes dont je viens de vous parler sont sages d'une sagesse bien plus qu'humaine. Je n'ai rien à vous dire de cette sagesse supérieure, car je ne l'ai point; et qui le prétend en impose et veut me calomnier. Mais je vous conjure, Athéniens, de ne pas vous émouvoir, si ce que je vais vous dire vous paraît d'une arrogance extrême; car je ne vous dirai rien qui vienne de moi, et je ferai parler devant vous une autorité digne de votre confiance; je vous donnerai de ma sagesse un témoin qui vous dira si elle est, et quelle elle est; et ce témoin c'est le dieu de Delphes. Vous connaissez tous Chéréphon, c'était mon ami d'enfance; il l'était aussi de la plupart d'entre vous; il fut exilé avec vous, et revint avec vous. Vous savez donc quel homme

c'était que Chérephon *, et quelle ardeur il mettait dans tout ce qu'il entreprenait. Un jour, étant allé à Delphes, il eut la hardiesse de demander à l'oracle (et je vous prie encore une fois de ne pas vous émouvoir de ce que je vais dire); il lui demanda s'il y avait au monde un homme plus sage que moi : la Pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun **. A défaut de Chérephon, qui est mort, son frère, qui est ici, pourra vous le certifier. Considérez bien, Athéniens, pourquoi je vous dis toutes ces choses, c'est uniquement pour vous faire voir d'où viennent les bruits qu'on a fait courir contre moi.

* Aristophane dans *les Nuées* se moque de ce Chéréphon et de son zèle pour la philosophie de Socrate. Le Scholiaste (*Nuées*, v. 501, seqq.), ajoute encore au texte. Voyez dans Xénophon (*Faits mémorables de Socrate*) ce qu'en dit son frère Chérécrate. — L'exil auquel Socrate fait ici allusion, est l'exil auquel furent condamnés les principaux citoyens d'Athènes, par les trente tyrans. Les bannis rentrèrent à Athènes trois ans après, et le procès de Socrate eut lieu l'année suivante.

** On rapporte assez diversement la réponse de la Pythie. Le Scholiaste d'Aristophane (*Nuées*, v. 144) lui fait dire: « Sophocle est sage; Euripide plus sage que Sophocle; mais « Socrate est le plus sage de tous les hommes. » Selon Xénophon (*Apologie de Socrate*), Apollon répondit: « Qu'il n'y « avait aucun homme plus libre, plus juste, plus sensé. »

Quand je sus la réponse de l'oracle, je me dis en moi-même : que veut dire le dieu ? Quel sens cachent ses paroles ? Car je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni petite ni grande ; que veut-il donc dire, en me déclarant le plus sage des hommes ? Car enfin il ne ment point ; un dieu ne saurait mentir. Je fus long-temps dans une extrême perplexité sur le sens de l'oracle, jusqu'à ce qu'enfin, après bien des incertitudes, je pris le parti que vous allez entendre pour connaître l'intention du dieu. J'allai chez un de nos concitoyens, qui passe pour un des plus sages de la ville ; et j'espérais que là, mieux qu'ailleurs, je pourrais confondre l'oracle, et lui dire : Tu as déclaré que je suis le plus sage des hommes, et celui-ci est plus sage que moi. Examinant donc cet homme, dont je n'ai que faire de vous dire le nom, il suffit que c'était un de nos plus grands politiques, et m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait pour sage aux yeux de tout le monde, surtout aux siens, et qu'il ne l'était point. Après cette découverte, je m'efforçai de lui faire voir qu'il n'était nullement ce qu'il croyait être ; et voilà déja ce qui me rendit odieux à cet homme et à tous ses amis, qui assistaient à notre conversation. Quand je l'eus quitté, je raisonnai ainsi en moi-même : Je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se faire

que ni lui ni moi ne sachions rien de fort merveilleux; mais il y a cette différence que lui, il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien, et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage, que je ne crois pas savoir ce que je ne sais point. De là, j'allai chez un autre, qui passait encore pour plus sage que le premier; je trouvai la même chose, et je me fis là de nouveaux ennemis. Cependant je ne me rebutai point; je sentais bien quelles haines j'assemblais sur moi; j'en étais affligé, effrayé même. Malgré cela, je crus que je devais préférer à toutes choses la voix du dieu, et, pour en trouver le véritable sens, aller de porte en porte chez tous ceux qui avaient le plus de réputation; et je vous jure *, Athéniens, car il faut vous dire la vérité, que voici le résultat que me laissèrent mes recherches: Ceux qu'on vantait le plus me satisfirent le moins, et ceux dont on n'avait aucune opinion, je les trouvai beaucoup plus près de la sagesse. Mais il faut achever de vous raconter mes courses et les travaux

* Le texte porte: Par le chien. C'est le serment de Rhadamante qui, pour éviter de jurer toujours par les dieux, inventa plusieurs autres formules de serment: Par le chien, par le chêne, etc.

que j'entrepris pour m'assurer de la vérité de l'oracle. Après les politiques, je m'adressai aux poëtes, tant à ceux qui font des tragédies, qu'aux poëtes dithyrambiques et autres, ne doutant point que je ne prisse là sur le fait mon ignorance et leur supériorité. Prenant ceux de leurs ouvrages qui me paraissaient travaillés avec le plus de soin, je leur demandai ce qu'ils avaient voulu dire, désirant m'instruire dans leur entretien. J'ai honte, Athéniens, de vous dire la vérité; mais il faut pourtant vous la dire. De tous ceux qui étaient là présens, il n'y en avait presque pas un qui ne fût capable de rendre compte de ces poëmes mieux que ceux qui les avaient faits. Je reconnus donc bientôt que ce n'est pas la raison qui dirige le poëte, mais une sorte d'inspiration naturelle, un enthousiasme semblable à celui qui transporte le prophète et le devin, qui disent tous de fort belles choses, mais sans rien comprendre à ce qu'ils disent. Les poëtes me parurent dans le même cas, et je m'aperçus en même temps qu'à cause de leur talent pour la poésie, ils se croyaient sur tout le reste les plus sages des hommes; ce qu'ils n'étaient en aucune manière. Je les quittai donc, persuadé que j'étais au-dessus d'eux, par le même endroit qui m'avait mis au-dessus des politiques. Des poëtes, je passai aux artistes. J'avais la con-

science de n'entendre rien aux arts, et j'étais bien persuadé que les artistes possédaient mille secrets admirables, en quoi je ne me trompais point. Ils savaient bien des choses que j'ignorais, et en cela ils étaient beaucoup plus habiles que moi. Mais, Athéniens, les plus habiles me parurent tomber dans les mêmes défauts que les poëtes; il n'y en avait pas un qui, parce qu'il excellait dans son art, ne crut très-bien savoir les choses les plus importantes, et cette folle présomption gâtait leur habileté; de sorte que, me mettant à la place de l'oracle, et me demandant à moi-même lequel j'aimerais mieux ou d'être tel que je suis, sans leur habileté et aussi sans leur ignorance; ou d'avoir leurs avantages avec leurs défauts; je me répondis à moi-même et à l'oracle: J'aime mieux être comme je suis. Ce sont ces recherches, Athéniens, qui ont excité contre moi tant d'inimitiés dangereuses; de là toutes les calomnies répandues sur mon compte, et ma réputation de sage; car tous ceux qui m'entendent croient que je sais toutes les choses sur lesquelles je démasque l'ignorance des autres. Mais, Athéniens, la vérité est qu'Apollon seul est sage, et qu'il a voulu dire seulement, par son oracle, que toute la sagesse humaine n'est pas grand'-chose, ou même qu'elle n'est rien; et il est évident que l'oracle ne parle pas ici de moi, mais

qu'il s'est servi de mon nom comme d'un exemple, et comme s'il eût dit à tous les hommes : Le plus sage d'entre vous, c'est celui qui, comme Socrate, reconnaît que sa sagesse n'est rien. Convaincu de cette vérité, pour m'en assurer encore davantage, et pour obéir au dieu, je continue ces recherches, et vais examinant tous ceux de nos concitoyens et des étrangers, en qui j'espère trouver la vraie sagesse ; et quand je ne l'y trouve point, je sers d'interprète à l'oracle, en leur faisant voir qu'ils ne sont point sages. Cela m'occupe si fort, que je n'ai pas eu le temps d'être un peu utile à la république, ni à ma famille ; et mon dévouement au service du dieu m'a mis dans une gêne extrême. D'ailleurs, beaucoup de jeunes gens, qui ont du loisir, et qui appartiennent à de riches familles, s'attachent à moi, et prennent un grand plaisir à voir de quelle manière j'éprouve les hommes ; eux-mêmes ensuite tâchent de m'imiter, et se mettent à éprouver ceux qu'ils rencontrent ; et je ne doute pas qu'ils ne trouvent une abondante moisson ; car il ne manque pas de gens qui croient tout savoir, quoiqu'ils ne sachent rien, ou très-peu de chose. Tous ceux qu'ils convainquent ainsi d'ignorance s'en prennent à moi, et non pas à eux, et vont disant qu'*il y a un certain Socrate, qui est une vraie peste pour les jeunes gens ;* et

quand on leur demande ce que fait ce Socrate, ou ce qu'il enseigne, ils n'en savent rien; mais, pour ne pas demeurer court, ils mettent en avant ces accusations banales qu'on fait ordinairement aux philosophes, *qu'il recherche ce qui se passe dans le ciel et sous la terre; qu'il ne croit point aux dieux, et qu'il rend bonnes les plus mauvaises causes;* car ils n'osent dire ce qui en est, que Socrate les prend sur le fait, et montre qu'ils font semblant de savoir, quoiqu'ils ne sachent rien. Intrigans, actifs et nombreux, parlant de moi d'après un plan concerté et avec une éloquence fort capable de séduire, ils vous ont depuis long-temps rempli les oreilles des bruits les plus perfides, et poursuivent sans relâche leur systême de calomnie. Aujourd'hui ils me détachent Mélitus, Anytus et Lycon. Mélitus représente les poëtes; Anytus, les politiques et les artistes; Lycon, les orateurs. C'est pourquoi, comme je le disais au commencement, je regarderais comme un miracle, si, en aussi peu de temps, je pouvais détruire une calomnie qui a déja de vieilles racines dans vos esprits.

Vous avez entendu, Athéniens, la vérité toute pure; je ne vous cache et ne vous déguise rien, quoique je n'ignore pas que tout ce que je dis ne fait qu'envenimer la plaie; et c'est cela même qui prouve que je dis la vérité, et que

je ne me suis pas trompé sur la source de ces calomnies : et vous vous en convaincrez aisément, si vous voulez vous donner la peine d'approfondir cette affaire, ou maintenant ou plus tard.

Voilà contre mes premiers accusateurs une apologie suffisante ; venons présentement aux derniers, et tâchons de répondre à Mélitus, cet homme de bien, si attaché à sa patrie, à ce qu'il assure. Reprenons cette dernière accusation comme nous avons fait la première ; voici à peu près comme elle est conçue : *Socrate est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens, ne reconnaît pas la religion de l'état, et met à la place des extravagances démoniaques* *. Voilà

* Les termes de l'accusation sont un peu altérés ici. Xénophon (*Apologie et faits memorables de Socrate*) les rapporte avec quelques légères différences. Diogène Laërce donne l'acte d'accusation, tel qu'il était encore conservé de son temps, au témoignage de Phavorinus, dans le temple de Cybèle, qui servait de greffe aux Athéniens. Voici cet acte :

« Mélitus, fils de Mélitus, du bourg de Pithos, accuse par « serment, Socrate fils de Sophronisque, du bourg d'Alo- « pèce : Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas « les dieux de la république, et met à leur place des extra- « vagances démoniaques. Il est coupable en ce qu'il corrompt « les jeunes gens. Peine, la mort. » (Diog. Laerc. liv. II, ch. 40.)

l'accusation; examinons-en tous les chefs l'un après l'autre.

Il dit que je suis coupable, en ce que je corromps les jeunes gens. Et moi, Athéniens, je dis que c'est Mélitus qui est coupable, en ce qu'il se fait un jeu des choses sérieuses, et, de gaîté de cœur, appelle les gens en justice pour faire semblant de se soucier beaucoup de choses dont il ne s'est jamais mis en peine; et je m'en vais vous le prouver. Viens ici, Mélitus; dis-moi : Y a-t-il rien que tu aies tant à cœur que à rendre les jeunes gens aussi vertueux qu'ils peuvent l'être?

MÉLITUS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Eh bien donc, dis à nos juges qui est-ce qui est capable de rendre les jeunes gens meilleurs? car il ne faut pas douter que tu ne le saches, puisque cela t'occupe si fort. En effet, puisque tu as découvert celui qui les corrompt, et que tu l'as dénoncé devant ce tribunal, il faut que tu dises qui est celui qui peut les rendre meilleurs. Parle, Mélitus.... tu vois que tu es interdit, et ne sais que répondre : cela ne te semble-t-il pas honteux, et n'est-ce pas une preuve certaine que tu ne t'es jamais soucié de l'éducation de la jeunesse? Mais, encore une fois,

digne Mélitus, dis-nous qui peut rendre les jeunes gens meilleurs?

MÉLITUS.

Les lois.

SOCRATE.

Ce n'est pas là, excellent Mélitus, ce que je te demande. Je te demande qui est-ce? Quel est l'homme? Il est bien sûr que la première chose qu'il faut que cet homme sache, ce sont les lois.

MÉLITUS.

Ceux que tu vois ici, Socrate; les juges.



SOCRATE.

Comment dis-tu, Mélitus? Ces juges sont capables d'instruire les jeunes gens, et de les rendre meilleurs?

MÉLITUS.

Certainement.

SOCRATE.

Sont-ce tous ces juges, ou y en a-t-il parmi eux qui le puissent, et d'autres qui ne le puissent pas?

MÉLITUS.

Tous.

SOCRATE.

A merveille, par Junon; tu nous as trouvé un grand nombre de bons précepteurs. Mais poursuivons; et tous ces citoyens qui nous écou-

tent, peuvent-ils aussi rendre les jeunes gens meilleurs, ou ne le peuvent-ils pas?

MÉLITUS.

Ils le peuvent aussi.

SOCRATE.

Et les sénateurs?

MÉLITUS.

Les sénateurs aussi.

SOCRATE.

Mais, mon cher Mélitus, tous ceux qui assistent aux assemblées du peuple ne pourraient-ils donc pas corrompre la jeunesse, ou sont-ils aussi tous capables de la rendre vertueuse?

MÉLITUS.

Ils en sont tous capables.

SOCRATE.

Ainsi, selon toi, tous les Athéniens peuvent être utiles à la jeunesse, hors moi; il n'y a que moi qui la corrompe : n'est-ce pas là ce que tu dis?

MÉLITUS.

C'est cela même.

SOCRATE.

En vérité, il faut que j'aie bien du malheur; mais continue de me répondre. Te paraît-il qu'il en soit de même des chevaux? Tous les hommes

peuvent-ils les rendre meilleurs, et n'y en a-t-il qu'un seul qui ait le secret de les gâter? Ou est-ce tout le contraire? N'y a-t-il qu'un seul homme, ou un bien petit nombre, savoir les écuyers, qui soient capables de les dresser? Et les autres hommes, s'ils veulent les monter et s'en servir, ne les gâtent-ils pas? N'en est-il pas de même de tous les animaux? Oui, sans doute, soit qu'Anytus et toi, vous en conveniez ou que vous n'en conveniez point; et, en vérité, ce serait un grand bonheur pour la jeunesse, qu'il n'y eût qu'un seul homme qui pût la corrompre, et que tous les autres pussent la rendre vertueuse. Mais tu as suffisamment prouvé, Mélitus, que l'éducation de la jeunesse ne t'a jamais fort inquiété; et tes discours viennent de faire paraître clairement que tu ne t'es jamais occupé de la chose même pour laquelle tu me poursuis.

D'ailleurs, je t'en prie, au nom de Jupiter, Mélitus, réponds à ceci : Lequel est le plus avantageux d'habiter avec des gens de bien, ou d'habiter avec des méchans? Réponds-moi, mon ami, car je ne te demande rien de difficile. N'est-il pas vrai que les méchans font toujours quelque mal à ceux qui les fréquentent, et que les bons font toujours quelque bien à ceux qui vivent avec eux?

MÉLITUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Y a-t-il donc quelqu'un qui aime mieux recevoir du préjudice de la part de ceux qu'il fréquente, que d'en recevoir de l'utilité? Réponds-moi, Mélitus; car la loi ordonne de répondre. Y a-t-il quelqu'un qui aime mieux recevoir du mal que du bien?

MÉLITUS.

Non, il n'y a personne.

SOCRATE.

Mais voyons, quand tu m'accuses de corrompre la jeunesse, et de la rendre plus méchante, dis-tu que je la corromps à dessein, ou sans le vouloir?

MÉLITUS.

A dessein.

SOCRATE.

Quoi donc! Mélitus, à ton âge, ta sagesse surpasse-t-elle de si loin la mienne à l'âge ou je suis parvenu, que tu saches fort bien que les méchans font toujours du mal à ceux qui les fréquentent et que les bons leur font du bien, et que moi je sois assez ignorant pour ne savoir pas qu'en rendant méchant quelqu'un de ceux qui ont avec moi un commerce habituel, je m'expose à en recevoir du mal, et pour ne pas laisser malgré cela de m'attirer ce mal, le voulant et le

sachant? En cela, Mélitus, je ne te crois point, et je ne pense pas qu'il y ait un homme au monde qui puisse te croire. Il faut de deux choses l'une, ou que je ne corrompe pas les jeunes gens; ou, si je les corromps, que ce soit malgré moi, et sans le savoir: et, dans tous les cas, tu es un imposteur. Si c'est malgré moi que je corromps la jeunesse, la loi ne veut pas qu'on appelle en justice pour des fautes involontaires; mais elle veut qu'on prenne en particulier ceux qui les commettent, et qu'on les instruise; car il est bien sûr qu'étant instruit, je cesserai de faire ce que je fais malgré moi: mais tu t'en es bien gardé; tu n'as pas voulu me voir et m'instruire, et tu me traduis devant ce tribunal, où la loi veut qu'on cite ceux qui ont mérité des punitions, et non pas ceux qui n'ont besoin que de remontrances. Ainsi, Athéniens, voilà une preuve bien évidente de ce que je vous disais, que Mélitus ne s'est jamais mis en peine de toutes ces choses-là, et qu'il n'y a jamais pensé. Cependant, voyons; dis-nous comment je corromps les jeunes gens: n'est-ce pas, selon ta dénonciation écrite, en leur apprenant à ne pas reconnaître les dieux que reconnaît la patrie, et en leur enseignant des extravagances sur les démons? N'est-ce pas là ce que tu dis?

MÉLITUS.

Précisément.

SOCRATE.

Mélitus, au nom de ces mêmes dieux dont il s'agit maintenant, explique-toi d'une manière un peu plus claire, et pour moi et pour ces juges; car je ne comprends pas si tu m'accuses d'enseigner qu'il y a bien des dieux (et dans ce cas, si je crois qu'il y a des dieux, je ne suis donc pas entièrement athée, et ce n'est pas là en quoi je suis coupable), mais des dieux qui ne sont pas ceux de l'état : est-ce là de quoi tu m'accuses? ou bien m'accuses-tu de n'admettre aucun dieu, et d'enseigner aux autres à n'en reconnaître aucun?

MÉLITUS.

Je t'accuse de ne reconnaître aucun dieu.

SOCRATE.

O merveilleux Mélitus! pourquoi dis-tu cela? Quoi! je ne crois pas, comme les autres hommes, que le soleil et la lune sont des dieux?

MÉLITUS.

Non, par Jupiter, Athéniens, il ne le croit pas; car il dit que le soleil est une pierre, et la lune une terre.

SOCRATE.

Tu crois accuser Anaxagore *, mon cher Mé-

* Anaxagore de Clazomène, élève d'Anaximènes, prétendait que le soleil n'est qu'une masse de fer ou de pierre

litus, et tu méprises assez nos juges, tu les crois assez ignorans, pour penser qu'ils ne savent pas que les livres d'Anaxagore de Clazomène sont pleins de pareilles assertions. D'ailleurs, les jeunes gens viendraient-ils chercher auprès de moi avec tant d'empressement une doctrine qu'ils pourraient aller à tout moment entendre débiter à l'orchestre, pour une dragme tout au plus, et qui leur donnerait une belle occasion de se moquer de Socrate, s'il s'attribuait ainsi des opinions qui ne sont pas à lui, et qui sont si étranges et si absurdes? Mais dis-moi, au nom de Jupiter, prétends-tu que je ne reconnais aucun dieu.

MÉLITUS.

Oui, par Jupiter, tu n'en reconnais aucun.

SOCRATE.

En vérité, Mélitus, tu dis là des choses incroyables, et auxquelles toi-même, à ce qu'il me semble, tu ne crois pas. Pour moi, Athéniens, il me paraît que Mélitus est un impertinent, qui n'a intenté cette accusation que pour m'insulter, et par une audace de jeune homme; il est venu ici pour me tenter, en proposant une énigme,

embrasée, et que la lune est une terre comme celle que nous habitons. (Diog. Laerce, liv. II, chap. 8, avec les remarques de Ménage.)

et disant en lui-même : Voyons si Socrate, cet homme qui passe pour si sage, reconnaîtra que je me moque, et que je dis des choses qui se contredisent, ou si je le tromperai, lui et tous les auditeurs.-En effet, il paraît entièrement se contredire dans son accusation; c'est comme s'il disait : *Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnait pas de dieux, et en ce qu'il reconnait des dieux;* vraiment c'est là se moquer. Suivez-moi, je vous en prie, Athéniens, et examinez avec moi en quoi je pense qu'il se contredit. Réponds, Mélitus; et vous, juges, comme je vous en ai conjurés au commencement, souffrez que je parle ici à ma manière ordinaire. Dis, Mélitus; y a-t-il quelqu'un dans le monde qui croie qu'il y ait des choses humaines, et qui ne croie pas qu'il y ait des hommes?... Juges, ordonnez qu'il réponde et qu'il ne fasse pas tant de bruit. Y a-t-il quelqu'un qui croie qu'il y a des règles pour dresser les chevaux, et qu'il n'y a pas de chevaux? des airs de flûte, et point de joueurs de flûte?... Il n'y a personne, excellent Mélitus. C'est moi qui te le dis, puisque tu ne veux pas répondre, et qui le dis à toute l'assemblée. Mais réponds à ceci : Y a-t-il quelqu'un qui admette quelque chose relatif aux démons, et qui croie pourtant qu'il n'y a point de démons?

MÉLITUS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Que tu m'obliges de répondre enfin, et à grand'peine, quand les juges t'y forcent! Ainsi tu conviens que j'admets et que j'enseigne quelque chose sur les démons: que mon opinion, soit nouvelle, ou soit ancienne, toujours est-il, d'après toi-même, que j'admets quelque chose sur les démons; et tu l'as juré dans ton accusation. Mais si j'admets quelque chose sur les démons, il faut nécessairement que j'admette des démons; n'est-ce pas?.... Oui, sans doute; car je prends ton silence pour un consentement. Or, ne regardons-nous pas les démons comme des dieux, ou des enfans des dieux? En conviens-tu, oui ou non?

MÉLITUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Et par conséquent, puisque j'admets des démons de ton propre aveu, et que les démons sont des dieux, voilà justement la preuve de ce que je disais, que tu viens nous proposer des énigmes, et te divertir à mes dépens, en disant que je n'admets point de dieux, et que pourtant j'admets des dieux, puisque j'admets des démons. Et si les démons sont enfans des dieux, enfans bâtards, à la vérité, puisqu'ils les ont eus de nymphes ou, dit-on aussi, de simples mortelles, qui pourrait croire qu'il y a des enfans

des dieux, et qu'il n'y ait pas des dieux? Cela serait aussi absurde que de croire qu'il y a des mulets nés de chevaux ou d'ânes, et qu'il n'y a ni ânes ni chevaux. Ainsi, Mélitus, il est impossible que tu ne m'aies intenté cette accusation pour m'éprouver, ou faute de prétexte légitime pour me citer devant ce tribunal; car que tu persuades jamais à quelqu'un d'un peu de sens, que le même homme puisse croire qu'il y a des choses relatives aux démons et aux dieux, et pourtant qu'il n'y a ni démons, ni dieux, ni héros, c'est ce qui est entièrement impossible.

Mais je n'ai pas besoin d'une plus longue défense, Athéniens; et ce que je viens de dire suffit, il me semble, pour faire voir que je ne suis point coupable, et que l'accusation de Mélitus est sans fondement. Et quant à ce que je vous disais au commencement, que j'ai contre moi de vives et nombreuses inimitiés, soyez bien persuadés qu'il en est ainsi; et ce qui me perdra si je succombe, ce ne sera ni Mélitus ni Anytus, mais l'envie et la calomnie, qui ont déja fait périr tant de gens de bien, et qui en feront encore périr tant d'autres; car il ne faut pas espérer que ce fléau s'arrête à moi.

Mais quelqu'un me dira peut-être : *N'as-tu pas honte, Socrate, de t'être attaché à une étude qui te met présentement en danger de mourir?*

Je puis répondre avec raison à qui me ferait cette objection : Vous êtes dans l'erreur, si vous croyez qu'un homme, qui vaut quelque chose, doit considérer les chances de la mort ou de la vie, au lieu de chercher seulement, dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est juste ou injuste, et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant. Ce seraient donc, suivant vous, des insensés que tous ces demi-dieux qui moururent au siége de Troie, et particulièrement le fils de Thétis, qui comptait le danger pour si peu de chose, en comparaison de la honte, que la déesse sa mère, qui le voyait dans l'impatience d'aller tuer Hector, lui ayant parlé à peu près en ces termes, si je m'en souviens : mon fils, si tu venges la mort de Patrocle, ton ami, en tuant Hector, tu mourras; car

Ton trépas doit suivre celui d'Hector;

lui, méprisant le péril et la mort, et craignant beaucoup plus de vivre comme un lâche, sans venger ses amis :

Que je meure à l'instant,

s'écrie-t-il, pourvu que je punisse le meurtrier de Patrocle, et que je ne reste pas ici exposé au mépris,

Assis sur mes vaisseaux, fardeau inutile de la terre *.

* Hom. *Iliad.* liv. XVIII, v. 96, 98, 104.

Est-ce là s'inquiéter du danger et de la mort? Et en effet, Athéniens, c'est ainsi qu'il en doit être. Tout homme qui a choisi un poste, parce qu'il le jugeait le plus honorable, ou qui y a été placé par son chef, doit, à mon avis, y demeurer ferme, et ne considérer ni la mort, ni le péril, ni rien autre chose que l'honneur. Ce serait donc de ma part une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir gardé fidèlement, comme un brave soldat, tous les postes où j'ai été mis par vos généraux, à Potidée, à Amphipolis et à Délium *, et, après avoir souvent exposé ma vie, aujourd'hui que le dieu de Delphes m'ordonne, à ce que je crois, et comme je l'interprète moi-même, de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, en m'examinant moi-même, et en examinant les autres, la peur de la mort, ou quelque autre danger, me faisait abandonner ce poste. Ce serait là une conduite bien étrange, et c'est alors vraiment qu'il faudrait me citer devant ce tribunal comme un impie qui ne reconnaît point de dieux, qui désobéit à l'oracle, qui craint la mort, qui se croit sage, et qui ne l'est pas; car craindre la mort,

* Sur la conduite de Socrate dans ces trois occasions, voyez Platon dans *le Banquet*, et Diogène Laërce, liv. II, ch. 22, avec les remarques de Ménage.

Athéniens, ce n'est autre chose que se croire sage sans l'être, car c'est croire connaître ce que l'on ne connaît point. En effet, personne ne connaît ce què c'est que la mort, et si elle n'est pas le plus grand de tous les biens pour l'homme. Cependant on la craint, comme si l'on savait certainement que c'est le plus grand de tous les maux. Or, n'est-ce pas l'ignorance la plus honteuse que de croire connaître ce que l'on ne connaît point? Pour moi, c'est peut-être en cela que je suis différent de la plupart des hommes; et si j'osais me dire plus sage qu'un autre en quelque chose, c'est en ce que, ne sachant pas bien ce qui se passe après cette vie, je ne crois pas non plus le savoir; mais ce que je sais bien, c'est qu'être injuste, et désobéir à ce qui est meilleur que soi, dieu ou homme, est contraire au devoir et à l'honneur. Voilà le mal que je redoute et que je veux fuir, parce que je sais que c'est un mal, et non pas de prétendus maux qui peut-être sont des biens véritables : tellement que si vous me disiez présentement, malgré les instances d'Anytus qui vous a représenté ou qu'il ne fallait pas m'appeler devant ce tribunal, ou qu'après m'y avoir appelé, vous ne sauriez vous dispenser de me faire mourir, par la raison, dit-il, que si j'échappais, vos fils, qui sont déja si attachés à la doctrine de Socrate, seront bientôt corrom-

pus sans ressource; si vous me disiez : Socrate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous ; mais c'est à condition que tu cesseras de philosopher et de faire tes recherches accoutumées ; et si tu y retombes, et que tu sois découvert, tu mourras; oui, si vous me renvoyiez à ces conditions, je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous; et tant que je respirerai et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de m'appliquer à la philosophie, de vous donner des avertissemens et des conseils, et de tenir à tous ceux que je rencontrerai mon langage ordinaire : ô mon ami! comment, étant Athénien, de la plus grande ville et la plus renommée pour les lumières et la puissance, ne rougis-tu pas de ne penser qu'à amasser des richesses, à acquérir du crédit et des honneurs, sans t'occuper de la vérité et de la sagesse, de ton ame et de son perfectionnement? Et si quelqu'un de vous prétend le contraire, et me soutient qu'il s'en occupe, je ne l'en croirai point sur sa parole, je ne le quitterai point; mais je l'interrogerai, je l'examinerai, je le confondrai, et si je trouve qu'il ne soit pas vertueux, mais qu'il fasse semblant de l'être, je lui ferai honte de mettre si peu de prix aux choses les plus précieuses, et d'en mettre tant à celles qui

n'en ont aucun. Voilà de quelle manière je parlerai à tous ceux que je rencontrerai, jeunes et vieux, concitoyens et étrangers, mais plutôt à vous, Athéniens, parce que vous me touchez de plus près; et sachez que c'est là ce que le dieu m'ordonne, et je suis persuadé qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir l'ordre du dieu : car toute mon occupation est de vous persuader, jeunes et vieux, qu'avant le soin du corps et des richesses, avant tout autre soin, est celui de l'ame et de son perfectionnement. Je ne cesse de vous dire que ce n'est pas la richesse qui fait la vertu; mais, au contraire, que c'est la vertu qui fait la richesse, et que c'est de là que naissent tous les autres biens publics et particuliers. Si, en parlant ainsi, je corromps la jeunesse, il faut que ces maximes soient un poison; car si on prétend que je dis autre chose, on se trompe, ou l'on vous en impose. Ainsi donc, je n'ai qu'à vous dire : Faites ce que demande Anytus, ou ne le faites pas; renvoyez-moi, ou ne me renvoyez pas, je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois.... Ne murmurez pas, Athéniens, et accordez-moi la grace que je vous ai demandée, de m'écouter patiemment : cette patience, à mon avis, ne vous sera pas infructueuse. J'ai à vous dire beaucoup d'autres

choses qui, peut-être, exciteront vos clameurs; mais ne vous livrez pas à ces mouvemens de colère. Soyez persuadés que si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de mal qu'à moi. En effet, ni Anytus ni Mélitus ne me feront aucun mal; ils ne le peuvent, car je ne crois pas qu'il soit au pouvoir du méchant de nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront-ils condamner à la mort ou à l'exil ou à la perte de mes droits de citoyen, et Anytus et les autres prennent sans doute cela pour de très-grands maux; mais moi je ne suis pas de leur avis; à mon sens, le plus grand de tous les maux, c'est ce qu'Anytus fait aujourd'hui, d'entreprendre de faire périr un innocent.

Maintenant, Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends, comme on pourrait le croire; c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait; car si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre citoyen comme moi, qui semble avoir été attaché à cette ville, la comparaison vous paraîtra peut-être un peu ridicule, comme à un coursier puissant et généreux, mais que sa grandeur même appesantit, et qui a besoin d'un éperon qui l'excite et

l'aiguillonne. C'est ainsi que le dieu semble m'avoir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour gourmander chacun de vous, partout et toujours sans vous laisser aucun relâche. Un tel homme, Athéniens, sera difficile à retrouver, et, si vous voulez m'en croire, vous me laisserez la vie. Mais peut-être que, fâchés comme des gens qu'on éveille quand ils ont envie de s'endormir, vous me frapperez, et, obéissant aux insinuations d'Anytus, vous me ferez mourir sans scrupule; et après vous retomberez pour toujours dans un sommeil léthargique, à moins que la Divinité, prenant pitié de vous, ne vous envoie encore un homme qui me ressemble. Or, que ce soit elle-même qui m'ait donné à cette ville, c'est ce que vous pouvez aisément reconnaître à cette marque, qu'il y a quelque chose de plus qu'humain à avoir négligé pendant tant d'années mes propres affaires, pour m'attacher aux vôtres, en vous prenant chacun en particulier, comme un père ou un frère aîné pourrait faire, et en vous exhortant sans cesse à vous appliquer à la vertu. Et si j'avais tiré quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer; mais vous voyez que mes accusateurs mêmes, qui m'ont calomnié avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu le front de me reprocher et d'essayer de prouver par té-

moins, que j'aie jamais exigé ni demandé le moindre salaire; et je puis offrir de la vérité de ce que j'avance un assez bon témoin, à ce qu'il me semble: ma pauvreté.

Mais peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me sois mêlé de donner à chacun de vous des avis en particulier, et que je n'aie jamais eu le courage de me trouver dans les assemblées du peuple, pour donner mes conseils à la république. Ce qui m'en a empêché, Athéniens, c'est ce je ne sais quoi de divin et de démoniaque, dont vous m'avez si souvent entendu parler, et dont Mélitus, pour plaisanter, a fait un chef d'accusation contre moi. Ce phénomène extraordinaire s'est manifesté en moi dès mon enfance; c'est une voix qui ne se fait entendre que pour me détourner de ce que j'ai résolu, car jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre: c'est elle qui s'est toujours opposée à moi, quand j'ai voulu me mêler des affaires de la république, et elle s'y est opposée fort à propos; car sachez bien qu'il y a long-temps que je ne serais plus en vie, si je m'étais mêlé des affaires publiques, et je n'aurais rien avancé ni pour vous, ni pour moi. Ne vous fâchez point, je vous en conjure, si je vous dis la vérité. Non, quiconque voudra lutter franchement contre les passions d'un peuple, celui d'Athènes, ou tout autre peuple; qui-

conque voudra empêcher qu'il ne se commette rien d'injuste ou d'illégal dans un état, ne le fera jamais impunément. Il faut de toute nécessité que celui qui veut combattre pour la justice, s'il veut vivre quelque temps, demeure simple particulier, et ne prenne aucune part au gouvernement. Je puis vous en donner des preuves incontestables, et ce ne seront pas des raisonnemens, mais ce qui a bien plus d'autorité auprès de vous, des faits. Écoutez donc ce qui m'est arrivé, afin que vous sachiez bien que je suis incapable de céder à qui que ce soit contre le devoir, par crainte de la mort; et que, ne voulant pas le faire, il est impossible que je ne périsse pas. Je vais vous dire des choses qui vous déplairont, et où vous trouverez peut-être la jactance des plaidoyers ordinaires: cependant je ne vous dirai rien qui ne soit vrai.

Vous savez, Athéniens, que je n'ai jamais exercé aucune magistrature, et que j'ai été seulement sénateur *. La tribu Antiochide, à laquelle j'ap-

* Le peuple athénien était divisé en dix tribus dont chacune fournissait cinquante représentans au conseil des cinq cents, ou sénat, qui se trouvait ainsi composé de dix classes. Chacune d'elles gouvernait à son tour pendant trente-cinq jours. Ces cinquante sénateurs s'appelaient Prytanes, et la durée de leurs fonctions, une Prytanie; enfin, ils étaient nourris aux frais de l'état, dans un édifice public nommé Prytanée. (Barthélemy, *Voyage d'Anach.* ch. 14).

partiens *, était justement de tour au Prytanée, lorsque, contre toutes les lois, vous vous opiniâtrâtes à faire simultanément ** le procès aux dix généraux qui avaient négligé d'ensevelir les corps de ceux qui avaient péri au combat naval des Arginuses ***; injustice que vous reconnûtes, et dont vous vous repentîtes dans la suite. En cette occasion, je fus le seul des prytanes qui osai m'opposer à la violation des lois, et voter contre vous. Malgré les orateurs qui se préparaient à me dénoncer, malgré vos menaces et vos cris, j'aimai mieux courir ce danger avec la loi et la justice, que de consentir avec vous à une si grande iniquité, par la crainte des chaînes ou de la mort ****. Ce fait eut lieu pendant que le gouvernement démocratique subsistait encore. Quand vint l'olygarchie, les Trente me mandèrent moi cinquième au Tholos ***** et me donnèrent

* Socrate était du bourg d'Alopèce, qui faisait partie de la tribu Antiochide.

** Il y avait une loi qui ordonnait de faire à chaque accusé son procès séparément. Euryptolème la rapporte dans sa défense des généraux (Xénoph. *Hist. Gr.* liv. I).

*** Combat où les dix généraux athéniens remportèrent la victoire sur Callicratidès, général lacédémonien.

**** Xénoph. *Hist. Gr.* liv. I.

***** Édifice circulaire et voûté où les Prytanes prenaient

l'ordre d'amener de Salamine Léon le Salaminien, afin qu'on le fît mourir; car ils donnaient de pareils ordres à beaucoup de personnes, pour compromettre le plus de monde qu'ils pourraient; et alors je prouvai, non pas en paroles, mais par des effets, que je me souciais de la mort comme de rien, si vous me passez cette expression triviale, et que mon unique soin était de ne rien faire d'impie et d'injuste. Toute la puissance des Trente, si terrible alors, n'obtint rien de moi contre la justice. En sortant du Tholos, les quatre autres s'en allèrent à Salamine, et amenèrent Léon, et moi je me retirai dans ma maison; et il ne faut pas douter que ma mort n'eût suivi ma désobéissance, si ce gouvernement n'eût été aboli bientôt après *. Cest ce que peuvent attester un grand nombre de témoins.

Pensez-vous donc que j'eusse vécu tant d'années, si je me fusse mêlé des affaires de la république, et qu'en homme de bien, j'eusse tout foulé aux pieds pour ne penser qu'à défendre la

leurs repas en commun. On l'appelait aussi Prytanée, Πρυτανεῖον, parce qu'il servait de magasin pour les grains, Πορῶν ταμιεῖον. (Timée le Grammairien).

* Platon, lettre VIIe; Xénoph. *Faits mémorables de Socrate.* — *Hist. Gr.* liv. I. Le gouvernement des trente tyrans ne dura que quatre ans.

justice? Il s'en faut bien, Athéniens; ni moi, ni aucun autre homme, ne l'aurions pu faire. Pendant tout le cours de ma vie, toutes les fois qu'il m'est arrivé de prendre part aux affaires publiques, vous me trouverez le même; le même encore dans mes relations privées, ne cédant jamais rien à qui que ce soit contre la justice, non pas même à aucun de ces tyrans, que mes calomniateurs veulent faire passer pour mes disciples *. Je n'ai jamais été le maître de personne; mais si quelqu'un, jeune ou vieux, a desiré s'entretenir avec moi, et voir comment je m'acquitte de ma mission, je n'ai refusé à personne cette satisfaction. Loin de parler quand on me paie, et de me taire quand on ne me donne rien, je laisse également le riche et le pauvre m'interroger; ou, si on l'aime mieux, on répond à mes questions, et l'on entend ce que j'ai à dire. Si donc, parmi ceux qui me fréquentent, il s'en trouve qui deviennent honnêtes gens ou malhonnêtes gens, il ne faut ni m'en louer ni m'en blâmer; ce n'est pas moi qui en suis la cause, je n'ai jamais promis aucun enseignement, et je n'ai jamais rien enseigné; et si quelqu'un pré-

* Alcibiade et surtout Critias, l'un des trente tyrans, dont on affectait de rapporter la conduite aux principes et aux leçons de Socrate.

tend avoir appris ou entendu de moi en particulier autre chose que ce que je dis publiquement à tout le monde, soyez persuadés que c'est une imposture. Vous savez maintenant pourquoi on aime à converser si long-temps avec moi : je vous ai dit la vérité toute pure; c'est qu'on prend plaisir à voir confondre ces gens qui se prétendent sages, et qui ne le sont point; et, en effet, cela n'est pas désagréable. Et je n'agis ainsi, je vous le répète, que pour accomplir l'ordre que le dieu m'a donné par la voix des oracles, par celle des songes et par tous les moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais employés pour communiquer sa volonté à un mortel. Si ce que je vous dis n'était pas vrai, il vous serait aisé de me convaincre de mensonge; car si je corrompais les jeunes gens, et que j'en eusse déja corrompu, il faudrait que ceux qui, en avançant en âge, ont reconnu que je leur ai donné de pernicieux conseils dans leur jeunesse, vinssent s'élever contre moi, et me faire punir; et s'ils ne voulaient pas se charger eux-mêmes de ce rôle, ce serait le devoir des personnes de leur famille, comme leurs pères ou leurs frères ou leurs autres parens, de venir demander vengeance contre moi, si j'ai nui à ceux qui leur appartiennent; et j'en vois plusieurs qui sont ici présens, comme Criton, qui est du même

bourg que moi, et de mon âge, père de Critobule, que voici; Lysanias de Sphettios *, avec son fils Eschine **; Antiphon de Céphise ***, père d'Épigenès ****, et beaucoup d'autres dont les frères me fréquentaient, comme Nicostrate, fils de Zotide, et frère de Théodote. Il est vrai que Théodote est mort, et qu'ainsi il n'a plus besoin du secours de son frère. Je vois encore Parale, fils de Démodocus, et dont le frère était Théagès *****; Adimante, fils d'Ariston, avec son frère Platon; Acéantodore, frère d'Apollodore, que je reconnais aussi ******, et beaucoup d'autres dont Mélitus aurait bien dû faire comparaître au moins un comme témoin dans sa cause. S'il n'y a pas pensé, il est encore temps; je lui permets de le faire; qu'il dise donc s'il le peut. Mais vous trouverez tout le contraire, Athéniens; vous verrez qu'ils sont tout prêts à me défendre, moi qui ai corrompu et perdu leurs enfans et leurs frères, s'il

* Sphettios, bourg de la tribu Acamantide.

** Eschine, le Socratique, auquel on attribue plusieurs dialogues.

*** Céphise, bourg de la tribu Érechtéide.

**** Il en est question dans le *Phédon*.

***** Voyez le dialogue de ce nom.

****** Voyez le *Phédon*; XÉNOPH. *Apologie de Socrate*.

faut en croire Mélitus et Anytus; car je ne veux pas faire valoir ici le témoignage de ceux que j'ai corrompus, ils pourraient avoir leur raison pour me défendre; mais leurs parens, que je n'ai pas séduits, qui sont déja avancés en âge, quelle autre raison peuvent-ils avoir de se déclarer pour moi, que mon bon droit et mon innocence, et leur persuasion que Mélitus est un imposteur, et que je dis la vérité? Mais en voilà assez, Athéniens; telles sont à peu près les raisons que je puis employer pour me défendre; les autres seraient du même genre.

Mais peut-être se trouvera-t-il quelqu'un parmi vous qui s'irritera contre moi, en se souvenant que, dans un péril beaucoup moins grand, il a conjuré et supplié les juges avec larmes, et que, pour exciter une plus grande compassion, il a fait paraître ses enfans, tous ses parens et tous ses amis; au lieu que je ne fais rien de tout cela, quoique, selon toute apparence, je coure le plus grand danger. Peut-être que cette différence, se présentant à son esprit, l'aigrira contre moi, et que, dans le dépit que lui causera ma conduite, il donnera son suffrage avec colère. S'il y a ici quelqu'un qui soit dans ces sentimens, ce que je ne saurais croire, mais j'en fais la supposition, je pourrais lui dire avec raison: Mon ami, j'ai aussi des parens; car pour me servir de l'expression d'Homère :

Je ne suis point né d'un chêne ou d'un rocher *,

mais d'un homme. Ainsi, Athéniens, j'ai des parens; et pour des enfans, j'en ai trois, l'un déja dans l'adolescence, les deux autres encore en bas âge; et cependant je ne les ferai pas paraître ici pour vous engager à m'absoudre. Pourquoi ne le ferai-je pas? Ce n'est ni par une opiniâtreté superbe, ni par aucun mépris pour vous; d'ailleurs, il ne s'agit pas ici de savoir si je regarde la mort avec intrépidité ou avec faiblesse; mais pour mon honneur, pour le vôtre et celui de la république, il ne me paraît pas convenable d'employer ces sortes de moyens, à l'âge que j'ai, et avec ma réputation, vraie ou fausse, puisqu'enfin c'est une opinion généralement reçue que Socrate a quelque avantage sur le vulgaire des hommes. En vérité, il serait honteux que ceux qui parmi vous se distinguent par la sagesse, le courage ou quelque autre vertu, ressemblassent à beaucoup de gens que j'ai vus, quoiqu'ils eussent toujours passé pour de grands personnages, faire pourtant des choses d'une bassesse étonnante quand on les jugeait, comme s'ils eussent cru qu'il leur arriverait un bien grand mal si vous les faisiez mourir, et qu'ils deviendraient immortels si vous daigniez leur

* *Odyssée*, liv. XIX, v. 163.

laisser la vie. De tels hommes déshonorent la patrie; car ils donneraient lieu aux étrangers de penser que parmi les Athéniens, ceux qui ont le plus de vertu, et que tous les autres choisissent préférablement à eux-mêmes pour les élever aux emplois publics et aux dignités, ne diffèrent en rien des femmes; et c'est ce que vous ne devez pas faire, Athéniens, vous qui aimez la gloire; et si nous voulions nous conduire ainsi, vous devriez ne pas le souffrir, et déclarer que celui qui a recours à ces scènes tragiques pour exciter la compassion, et qui par là vous couvre de ridicule, vous le condamnerez plutôt que celui qui attend tranquillement votre sentence. Mais sans parler de l'opinion, il me semble que la justice veut qu'on ne doive pas son salut à ses prières, qu'on ne supplie pas le juge, mais qu'on l'éclaire et qu'on le convainque; car le juge ne siége pas ici pour sacrifier la justice au désir de plaire, mais pour la suivre religieusement: il a juré, non de faire grace à qui bon lui semble, mais de juger suivant les lois. Il ne faut donc pas que nous vous accoutumions au parjure, et vous ne devez pas vous y laisser accoutumer; car les uns et les autres nous nous rendrions coupables envers les dieux. N'attendez donc point de moi, Athéniens, que j'aie recours auprès de vous à des choses que je ne crois ni honnêtes, ni

justes, ni pieuses, et que j'y aie recours dans une occasion où je suis accusé d'impiété par Mélitus; si je vous fléchissais par mes prières, et que je vous forçasse à violer votre serment, c'est alors que je vous enseignerais l'impiété, et en voulant me justifier, je prouverais contre moi-même que je ne crois point aux dieux. Mais il s'en faut bien, Athéniens, qu'il en soit ainsi. Je crois plus aux dieux qu'aucun de mes accusateurs; et je vous abandonne avec confiance à vous et au dieu de Delphes le soin de prendre à mon égard le parti le meilleur et pour moi et pour vous.

[Ici les juges ayant été aux voix, la majorité déclare que Socrate est coupable. Il reprend la parole :]

Le jugement que vous venez de prononcer, Athéniens, m'a peu ému, et par bien des raisons; d'ailleurs je m'attendais à ce qui est arrivé. Ce qui me surprend bien plus, c'est le nombre des voix pour ou contre; j'étais bien loin de m'attendre à être condamné à une si faible majorité; car, à ce qu'il paraît, il n'aurait fallu que trois voix * de plus pour que je fusse absous. Je puis donc me flatter d'avoir échappé à

* Les juges étaient 556, dont 281 opinèrent contre Socrate, et 275 en sa faveur. Il ne manqua donc à Socrate que 3 voix de plus pour obtenir l'égalité des suffrages et pour être absous.

Mélitus, et non-seulement je lui ai échappé, mais il est évident que si Anytus et Lycon ne se fussent levés pour m'accuser, il aurait été condamné à payer mille drachmes *, comme n'ayant pas obtenu la cinquième partie des suffrages.

C'est donc la peine de mort que cet homme réclame contre moi; à la bonne heure; et moi, de mon côté, Athéniens, à quelle peine me condamnerai-je**? Je dois choisir ce qui m'est dû; Et que m'est-il dû? Quelle peine afflictive, ou quelle amende mérité-je, moi, qui me suis fait un principe de ne connaître aucun repos pendant toute ma vie, négligeant ce que les autres recherchent avec tant d'empressement, les richesses, le soin de ses affaires domestiques, les emplois militaires, les fonctions d'orateur et toutes les autres dignités; moi, qui ne suis jamais

* Tous les suffrages contre Socrate comptèrent à Mélitus, accusateur en chef; mais Socrate donne à entendre que dans la totalité des suffrages obtenus, Mélitus n'en avait dû qu'un tiers à son influence personnelle, et que par conséquent, si Anytus et Lycon ne lui avaient pas donné les voix de leurs partisans, Mélitus n'aurait point obtenu le cinquième des suffrages exigé par les lois.

** Dans tous les délits dont la peine n'était pas déterminée par la loi, l'accusateur proposait la peine, et l'accusé, jugé coupable, avait le droit d'indiquer lui-même celle à laquelle il se condamnait.

entré dans aucune des conjurations et des cabales si fréquentes dans la république, me trouvant réellement trop honnête homme pour ne pas me perdre en prenant part à tout cela; moi qui, laissant de côté toutes les choses où je ne pouvais être utile ni à vous ni à moi, n'ai voulu d'autre occupation que celle de vous rendre à chacun en particulier le plus grand de tous les services, en vous exhortant tous individuellement à ne pas songer à ce qui vous appartient accidentellement plutôt qu'à ce qui constitue votre essence, et à tout ce qui peut vous rendre vertueux et sages; à ne pas songer aux intérêts passagers de la patrie plutôt qu'à la patrie elle-même, et ainsi de tout le reste? Athéniens, telle a été ma conduite; que mérite-t-elle? Une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, qu'est-ce qui peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de loisir pour ne s'occuper qu'à vous donner des conseils utiles? Il n'y a rien qui lui convienne plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée; et il le mérite bien plus que celui qui, aux jeux Olympiques, a remporté le prix de la course à cheval, ou de la course des chars à deux ou à quatre chevaux*;

* On nourrissait au Prytanée, aux frais du public, outre

car celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence : moi, je vous enseigne à l'être véritablement: celui-ci a de quoi vivre, et moi je n'ai rien. Si donc il me faut déclarer ce que je mérite, en bonne justice, je le déclare, c'est d'être nourri au Prytanée.

Quand je vous parle ainsi, Athéniens, vous m'accuserez peut-être de la même arrogance qui me faisait condamner tout à l'heure les prières et les lamentations. Mais ce n'est nullement cela; mon véritable motif est que j'ai la conscience de n'avoir jamais commis envers personne d'injustice volontaire; mais je ne puis vous le persuader, car il n'y a que quelques instans que nous nous entretenons ensemble, tandis que vous auriez fini par me croire peut-être, si vous aviez, comme d'autres peuples, une loi qui, pour une condamnation à mort, exigeât un procès de plusieurs jours *, au lieu qu'en si peu de temps, il est impossible de détruire des calomnies invétérées. Ayant donc la conscience que je n'ai jamais été injuste envers personne, je suis bien éloigné de vouloir l'être envers moi-même, d'avouer que

les Prytanes, ceux qui avaient rendu des services importans à l'état, et les vainqueurs aux jeux Olympiques.

* A Athènes, nul procès ne pouvait durer plus d'un jour. (SAM. PETIT, *in Leg. att.*)

je mérite une punition, et de me condamner à quelque chose de semblable; et cela dans quelle crainte? Quoi! pour éviter la peine que réclame contre moi Mélitus, et de laquelle j'ai déja dit que je ne sais pas si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais très-certainement être un mal, et je m'y condamnerai moi-même! Choisirai-je les fers? Mais pourquoi me faudrait-il passer ma vie en prison, esclave du pouvoir des Onze, qui se renouvelle toujours *? Une amende, et la prison jusqu'à ce que je l'aie payée? Mais cela revient au même, car je n'ai pas de quoi la payer. Me condamnerai-je à l'exil? Peut-être y consentiriez-vous. Mais il faudrait que l'amour de la vie m'eût bien aveuglé, Athéniens, pour que je pusse m'imaginer que, si vous, mes concitoyens, vous n'avez pu supporter ma manière d'être et mes discours, s'ils vous sont devenus tellement importuns et odieux qu'aujourd'hui vous voulez enfin vous en délivrer, d'autres n'auront pas de peine à les supporter. Il s'en faut de beaucoup, Athéniens. En vérité, ce serait une belle vie pour moi, vieux comme je suis, de quitter mon pays, d'aller errant de

* Magistrats préposés aux prisons. Chacune des dix tribus fournissait un de ces magistrats, et le greffier faisait le onzième.

ville en ville, et de vivre comme un proscrit! Car je sais que partout où j'irai, les jeunes gens viendront m'écouter comme ici; si je les rebute, eux-mêmes me feront bannir par les hommes plus âgés; et si je ne les rebute pas, leurs pères et leurs parens me banniront, à cause d'eux.

Mais me dira-t-on peut-être : Socrate, quand tu nous auras quittés, ne pourras-tu pas te tenir en repos, et garder le silence? Voilà ce qu'il y a de plus difficile à faire entendre à quelques-uns d'entre vous; car si je dis que ce serait désobéir au dieu, et que, par cette raison, il m'est impossible de me tenir en repos, vous ne me croirez point, et prendrez cette réponse pour une plaisanterie; et, d'un autre côté, si je vous dis que le plus grand bien de l'homme, c'est de s'entretenir chaque jour de la vertu et des autres choses dont vous m'avez entendu discourir, m'examinant et moi-même et les autres: car une vie sans examen n'est pas une vie; si je vous dis cela, vous me croirez encore moins. Voilà pourtant la vérité, Athéniens; mais il n'est pas aisé de vous en convaincre. Au reste, je ne suis point accoutumé à me juger digne de souffrir aucun mal. Si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende telle que je pourrais la payer, car cela ne me ferait aucun tort; mais, dans la circonstance présente... car enfin je n'ai rien...

à moins que vous ne consentiez à m'imposer seulement à ce que je suis en état de payer; et je pourrais aller peut-être jusqu'à une mine d'argent; c'est donc à cette somme que je me condamne. Mais Platon, que voilà, Criton, Critobule et Apollodore veulent que je me condamne à trente mines, dont ils répondent. En conséquence, je m'y condamne; et assurément je vous présente des cautions qui sont très-solvables.

[Ici les juges vont aux voix pour l'application de la peine, et Socrate est condamné à mort. Il poursuit:]

Pour n'avoir pas eu la patience d'attendre un peu de temps, Athéniens, vous allez fournir un prétexte à ceux qui voudront diffamer la république; ils diront que vous avez fait mourir Socrate, cet homme sage; car pour aggraver votre honte, ils m'appelleront sage, quoique je ne le sois point. Mais si vous aviez attendu encore un peu de temps, la chose serait venue d'elle-même; car voyez mon âge; je suis déja bien avancé dans la vie, et tout près de la mort. Je ne dis pas cela pour vous tous, mais seulement pour ceux qui m'ont condamné à mort; c'est à ceux-là que je veux m'adresser encore. Peut-être pensez-vous que si j'avais cru devoir tout faire et tout dire pour me sauver, je n'y serais point parvenu, faute de savoir trouver des pa-

roles capables de persuader? Non, ce ne sont pas les paroles qui m'ont manqué, Athéniens, mais l'impudence : je succombe pour n'avoir pas voulu vous dire les choses que vous aimez tant à entendre ; pour n'avoir pas voulu me lamenter, pleurer, et descendre à toutes les bassesses auxquelles on vous a accoutumés. Mais le péril où j'étais ne m'a point paru une raison de rien faire qui fût indigne d'un homme libre, et maintenant encore je ne me repens pas de m'être ainsi défendu ; j'aime beaucoup mieux mourir après m'être défendu comme je l'ai fait, que de devoir la vie à une lâche apologie. Ni devant les tribunaux, ni dans les combats, il n'est permis ni à moi ni à aucun autre d'employer toutes sortes de moyens pour éviter la mort. Tout le monde sait qu'à la guerre il serait très-facile de sauver sa vie, en jetant ses armes, et en demandant quartier à ceux qui vous poursuivent ; de même, dans tous les dangers, on trouve mille expédiens pour éviter la mort, quand on est décidé à tout dire et à tout faire. Eh! ce n'est pas là ce qui est difficile, Athéniens, que d'éviter la mort ; mais il l'est beaucoup d'éviter le crime ; il court plus vite que la mort. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je suis, je me suis laissé atteindre par le plus lent des deux, tandis que le plus agile, le crime, s'est attaché à mes accusateurs,

qui ont de la vigueur et de la légèreté. Je m'en vais donc subir la mort à laquelle vous m'avez condamné, et eux l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Pour moi, je m'en tiens à ma peine, et eux à la leur. En effet, peut-être est-ce ainsi que les choses devaient se passer, et, selon moi, tout est pour le mieux.

Après cela, ô vous qui m'avez condamné, voici ce que j'ose vous prédire; car je suis précisément dans les circonstances où les hommes lisent dans l'avenir, au moment de quitter la vie. Je vous dis donc que si vous me faites périr, vous en serez punis aussitôt après ma mort par une peine bien plus cruelle que celle à laquelle vous me condamnez; en effet, vous ne me faites mourir que pour vous délivrer de l'importun fardeau de rendre compte de votre vie : mais il vous arrivera tout le contraire, je vous le prédis. Il va s'élever contre vous un bien plus grand nombre de censeurs que je retenais sans que vous vous en aperçussiez; censeurs d'autant plus difficiles, qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités; car si vous pensez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'on vous reproche de mal vivre, vous vous trompez. Cette manière de se délivrer de ses censeurs n'est ni honnête ni possible : celle qui est en même temps et la plus honnête et la plus facile, c'est, au lieu de

fermer la bouche aux autres, de se rendre meilleur soi-même. Voilà ce que j'avais à prédire à ceux qui m'ont condamné : il ne me reste qu'à prendre congé d'eux.

Mais pour vous, qui m'avez absous par vos suffrages, Athéniens, je m'entretiendrai volontiers avec vous sur ce qui vient de se passer, pendant que les magistrats * sont occupés, et qu'on ne me mène pas encore où je dois mourir. Arrêtez-vous donc quelques instans, et employons à converser ensemble le temps qu'on me laisse. Je veux vous raconter, comme à mes amis, une chose qui m'est arrivée aujourd'hui, et vous apprendre ce qu'elle signifie. Oui, juges (et en vous appelant ainsi, je vous donne le nom que vous méritez), il m'est arrivé aujourd'hui quelque chose d'extraordinaire. Cette inspiration prophétique qui n'a cessé de se faire entendre à moi dans tout le cours de ma vie, qui dans les moindres occasions n'a jamais manqué de me détourner de tout ce que j'allais faire de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce que vous voyez, ce qu'on pourrait prendre, et ce qu'on prend en effet pour le plus grand de tous les maux, cette voix divine a gardé le silence; elle ne m'a arrêté ni ce matin quand je suis sorti de ma maison, ni quand je

* Les Onze.

suis venu devant ce tribunal, ni tandis que je parlais, quand j'allais dire quelque chose. Cependant, dans beaucoup d'autres circonstances, elle vint m'interrompre au milieu de mon discours; mais aujourd'hui elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, à aucune de mes paroles : quelle en peut être la cause? Je vais vous le dire; c'est que ce qui m'arrive est, selon toute vraisemblance, un bien; et nous nous trompons sans aucun doute, si nous pensons que la mort soit un mal. Une preuve évidente pour moi, c'est qu'infailliblement, si j'eusse dû mal faire aujourd'hui, le signe ordinaire m'en eût averti.

Voici encore quelques raisons d'espérer que la mort est un bien. Il faut qu'elle soit de deux choses l'une, ou l'anéantissement absolu, et la destruction de toute conscience, ou, comme on le dit, un simple changement, le passage de l'ame d'un lieu dans un autre. Si la mort est la privation de tout sentiment, un sommeil sans aucun songe, quel merveilleux avantage n'est-ce pas que de mourir? Car, que quelqu'un choisisse une nuit ainsi passée dans un sommeil profond que n'aurait troublé aucun songe, et qu'il compare cette nuit avec toutes les nuits et avec tous les jours qui ont rempli le cours entier de sa vie; qu'il réfléchisse, et qu'il dise en conscience combien dans sa vie il a eu de jours et de nuits plus

heureuses et plus douces que celle-là; je suis persuadé que non-seulement un simple particulier, mais que le grand roi lui-même en trouverait un bien petit nombre, et qu'il serait aisé de les compter. Si la mort est quelque chose de semblable, je dis qu'elle n'est pas un mal; car la durée tout entière ne paraît plus ainsi qu'une seule nuit. Mais si la mort est un passage de ce séjour dans un autre, et si ce qu'on dit est véritable, que là est le rendez-vous de tous ceux qui ont vécu, quel plus grand bien peut-on imaginer, mes juges? Car enfin, si en arrivant aux enfers, échappés à ceux qui se prétendent ici-bas des juges, l'on y trouve les vrais juges, ceux qui passent pour y rendre la justice, Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème et tous ces autres demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie, le voyage serait-il donc si malheureux? Combien ne donnerait-on pas pour s'entretenir avec Orphée, Musée, Hésiode, Homère? Quant à moi, si cela est véritable, je veux mourir plusieurs fois. O pour moi surtout l'admirable passe-temps, de me trouver là avec Palamède *, Ajax fils de

* Il fut, dit-on, lapidé par les Grecs, parce qu'on trouva dans sa tente des indices d'une correspondance avec les Troyens. Mais c'était une invention d'Ulysse, ennemi de Palamède.

Télamon, et tous ceux, des temps anciens, qui sont morts victimes de condamnations injustes! Quel agrément de comparer mes aventures avec les leurs! Mais mon plus grand plaisir serait d'employer ma vie, là comme ici, à interroger et à examiner tous ces personnages, pour distinguer ceux qui sont véritablement sages, et ceux qui croient l'être et ne le sont point. A quel prix ne voudrait-on pas, mes juges, examiner un peu celui qui mena contre Troie une si nombreuse armée *; ou Ulysse ou Sisyphe **, et tant d'autres, hommes et femmes, avec lesquels ce serait une félicité inexprimable de converser et de vivre, en les observant et les examinant? Là du moins on n'est pas condamné à mort pour cela; car les habitans de cet heureux séjour, entre mille avantages qui mettent leur condition bien au-dessus de la nôtre, jouissent d'une vie immortelle, si du moins ce qu'on en dit est véritable.

C'est pourquoi, mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et ne pensez qu'à cette vérité, qu'il n'y a aucun mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort, et que

* Agamemnon.

** Le plus rusé des hommes, selon Homère. (*Iliade*, liv. VI, v. 153.)

les dieux ne l'abandonnent jamais; car ce qui m'arrive n'est point l'effet du hasard, et il est clair pour moi que mourir dès à présent, et être délivré des soucis de la vie, était ce qui me convenait le mieux; aussi la voix céleste s'est tue aujourd'hui, et je n'ai aucun ressentiment contre mes accusateurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoique leur intention n'ait pas été de me faire du bien, et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire; en quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre d'eux. Je ne leur ferai qu'une seule prière. Lorsque mes enfans seront grands, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose plus que la vertu, punissez-les, en les tourmentant comme je vous ai tourmentés; et, s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-les rougir de leur insouciance et de leur présomption; c'est ainsi que je me suis conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et mes enfans nous n'aurons qu'à nous louer de votre justice. Mais il est temps que nous nous quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage? Personne ne le sait, excepté Dieu.

CRITON,

OU

LE DEVOIR DU CITOYEN.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

CRITON propose à Socrate d'échapper à la mort en fuyant de sa prison. D'abord c'eût été un contre-sens dans la destinée de Socrate; ensuite une faiblesse assez inutile à soixante onze ans; enfin une violation coupable de la loi athénienne qui ordonnait que tout jugement rendu fût exécuté.

Le *Criton* est le développement de cette dernière considération généralisée, c'est-à-dire de l'obligation morale imposée à tout citoyen d'obéir en toute circonstance aux lois du pays, l'obligation morale étant au-dessus de toute circonstance et n'admettant aucune exception. L'austérité de ce

principe prouve à quel point Socrate était jaloux du titre de bon citoyen, et quel prix attachaient ses disciples à dissimuler et à couvrir, en quelque sorte, la désobéissance réelle de leur maître à la partie religieuse de la constitution athénienne, sous l'appareil de ses vertus civiques et de son absolu dévouement aux lois. A proprement parler, le *Criton* est un complément de l'*Apologie*. En effet, quoique Socrate évitât les affaires publiques, la patrie ne l'appela jamais sans le trouver docile et fidèle. Guerrier intrépide, juge impartial, également inébranlable aux menaces des Trente, et aux clameurs de la multitude, il se conduisit toujours en bon et loyal serviteur de la république. Aujourd'hui même que les lois de cette république qu'il a toujours aimée et servie, le condamnent injustement

à mourir, plutôt que de leur manquer, il meurt; il s'abandonne tout entier à la loi; il ne réserve que sa conscience.

Quant au principe de l'obéissance absolue à la loi, il se rattache à l'esprit général de la politique de Platon; et c'est dans la *République* et les *Lois*, qu'il en faut chercher la base et le développement.



CRITON,

OU

LE DEVOIR DU CITOYEN.

SOCRATE, CRITON.

SOCRATE.

Pourquoi déja venu, Criton? N'est-il pas encore bien matin?

CRITON.

Il est vrai.

SOCRATE.

Quelle heure peut-il être?

CRITON.

L'aurore paraît à peine.

SOCRATE.

Je m'étonne que le gardien de la prison t'ait laissé entrer.

CRITON.

Il est déja habitué à moi, pour m'avoir vu

souvent ici; d'ailleurs il m'a quelque obligation.

SOCRATE.

Arrives-tu à l'instant, ou y a-t-il long-temps que tu es arrivé?

CRITON.

Assez long-temps.

SOCRATE.

Pourquoi donc ne pas m'avoir éveillé sur-le-champ, au lieu de t'asseoir auprès de moi sans rien dire?

CRITON.

Par Jupiter! je m'en serais bien gardé; pour moi, à ta place, je ne voudrais pas être éveillé dans une si triste conjoncture. Aussi, il y a déja long-temps que je suis là, me livrant au plaisir de contempler la douceur de ton sommeil; et je n'ai pas voulu t'éveiller pour te laisser passer le plus doucement possible ce qui te reste à vivre encore. Et, en vérité, Socrate, je t'ai félicité souvent de ton humeur pendant tout le cours de ta vie; mais, dans le malheur présent, je te félicite bien plus encore de ta fermeté et de ta résignation.

SOCRATE.

C'est qu'il ne me siérait guère, Criton, de trouver mauvais qu'à mon âge il faille mourir.

CRITON.

Eh! combien d'autres, Socrate, au même âge

que toi, se trouvent en de pareils malheurs, que pourtant la vieillesse n'empêche pas de s'irriter contre leur sort!

SOCRATE.

Soit; mais enfin quel motif t'amène si matin?

CRITON.

Une nouvelle, Socrate, fâcheuse et accablante, non pas pour toi, à ce que je vois, mais pour moi et tous tes amis. Quant à moi, je le sens, j'aurai bien de la peine à la supporter.

SOCRATE.

Quelle nouvelle? Est-il arrivé de Délos le vaisseau au retour duquel je dois mourir *?

CRITON.

Non, pas encore; mais il paraît qu'il doit arriver aujourd'hui, à ce que disent des gens qui viennent de Sunium **, où ils l'ont laissé. Ainsi il ne peut manquer d'être ici aujourd'hui; et demain matin, Socrate, il te faudra quitter la vie.

SOCRATE.

A la bonne heure, Criton : si telle est la volonté des dieux, qu'elle s'accomplisse. Cependant je ne pense pas qu'il arrive aujourd'hui.

* Voyez le commencement du *Phédon*.

** Promontoire de l'Attique, vis-à-vis les Cyclades.

CRITON.

Et pourquoi?

SOCRATE.

Je vais te le dire. Ne dois-je pas mourir le lendemain du jour où le vaisseau sera arrivé?

CRITON.

C'est au moins ce que disent ceux de qui cela dépend *.

SOCRATE.

Eh bien! je ne crois pas qu'il arrive aujourd'hui, mais demain. Je le conjecture d'un songe que j'ai eu cette nuit, il n'y a qu'un moment; et, à ce qu'il paraît, tu as bien fait de ne pas m'éveiller.

CRITON.

Quel est donc ce songe?

SOCRATE.

Il m'a semblé voir une femme belle et majestueuse, ayant des vêtemens blancs, s'avancer vers moi, m'appeler, et me dire : Socrate,

Dans trois jours tu seras arrivé à la fertile Phthie **.

CRITON.

Voilà un songe étrange, Socrate!

* Les Onze.

** Homère, *Iliade*, liv. IX, v. 363.

SOCRATE.

Le sens en est très-clair, à ce qu'il me semble, Criton.

CRITON.

Beaucoup trop. Mais, ô mon cher Socrate! il en est temps encore, suis mes conseils, et sauve-toi; car, pour moi, dans ta mort je trouverai plus d'un malheur : outre la douleur d'être privé de toi, d'un ami, tel que je n'en retrouverai jamais de pareil, j'ai encore à craindre que le vulgaire, qui ne nous connaît bien ni l'un ni l'autre, ne croie que, pouvant te sauver si j'avais voulu sacrifier quelque argent, j'ai négligé de le faire. Or, y a-t-il une réputation plus honteuse que de passer pour plus attaché à son argent qu'à ses amis? Car jamais le vulgaire ne voudra se persuader que c'est toi qui as refusé de sortir d'ici, malgré nos instances.

SOCRATE.

Mais pourquoi, cher Criton, nous tant mettre en peine de l'opinion du vulgaire? Les hommes sensés, dont il faut beaucoup plus s'occuper, sauront bien reconnaître comment les choses se seront véritablement passées.

CRITON.

Tu vois pourtant qu'il est nécessaire, Socrate, de se mettre en peine de l'opinion du vulgaire;

et ce qui arrive nous fait assez voir qu'il est non-seulement capable de faire un peu de mal, mais les maux les plus grands, quand il écoute la calomnie.

SOCRATE.

Et plût aux dieux, Criton, que la multitude fût capable de faire les plus grands maux, pour qu'elle pût aussi faire les plus grands biens! Ce serait une chose heureuse; mais elle ne peut ni l'un ni l'autre, car il ne dépend pas d'elle de rendre les hommes sages ou insensés. Elle agit au hasard.

CRITON.

Eh bien soit; mais dis-moi, Socrate, ne t'inquiètes-tu pas pour moi et tes autres amis? Ne crains-tu pas que, si tu t'échappes, les délateurs nous fassent des affaires, nous accusent de t'avoir enlevé, et que nous soyons forcés de perdre toute notre fortune, ou de sacrifier beaucoup d'argent, et d'avoir peut-être à souffrir quelque chose de pis? Si c'est là ce que tu crains, rassure-toi. Il est juste que pour te sauver, nous courions ces dangers, et de plus grands, s'il le faut. Ainsi crois-moi, suis le conseil que je te donne.

SOCRATE.

Oui, Criton, j'ai toutes ces inquiétudes, et bien d'autres encore.

CRITON.

Je puis donc te les ôter; car on ne demande pas beaucoup d'argent pour te tirer d'ici et te mettre en sûreté; et puis ne vois-tu pas que ces délateurs sont à bon marché, et ne nous coûteront pas grand'chose. Ma fortune est à toi; elle suffira, je pense; et si, par intérêt pour moi, tu ne crois pas devoir en faire usage, il y a ici des étrangers qui mettent la leur à ta disposition. Un d'eux, Simmias de Thèbes *, a apporté pour cela l'argent nécessaire; Cébès ** et beaucoup d'autres te font les mêmes offres. Ainsi, je te le répète, que ces craintes ne t'empêchent pas de pourvoir à ta sûreté; et quant à ce que tu disais devant le tribunal, que si tu sortais d'ici, tu ne saurais que devenir, que cela ne t'embarrasse point. Partout où tu iras, tu seras aimé. Si tu veux aller en Thessalie, j'y ai des hôtes qui sauront t'apprécier, et qui te procureront un asyle où tu seras à l'abri de toute inquiétude. Je te dirai plus, Socrate; il me semble que ce n'est pas une action juste que de te livrer toi-même, quand tu peux te sauver, et de

* Personnage du *Phédon*. Diogène Laërce cite les titres de trente-trois Dialogues qui lui étaient attribués.

** Personnage du *Phédon*. Il avait composé trois Dialogues dont il ne nous reste qu'un seul, *le Tableau*.

travailler, de tes propres mains, au succès de la trame ourdie par tes mortels ennemis. Ajoute à cela que tu trahis tes enfans; que tu vas les abandonner, quand tu peux les nourrir et les élever; que tu les livres, autant qu'il est en toi, à la merci du sort, et aux maux qui sont le partage des orphelins. Il fallait ou ne pas avoir d'enfans, ou suivre leur destinée, et prendre la peine de les nourrir et de les élever. Mais, à te dire ce que je pense, tu as choisi le parti du plus faible des hommes, tandis que tu devais choisir celui d'un homme de cœur, toi surtout qui fais profession d'avoir cultivé la vertu pendant toute ta vie. Aussi, je rougis pour toi et pour nous, qui sommes tes amis; j'ai grand'peur que tout ceci ne paraisse un effet de notre lâcheté, et cette accusation portée devant le tribunal, tandis qu'elle aurait pu ne pas l'être, et la manière dont le procès lui-même a été conduit, et cette dernière circonstance de ton refus bizarre, qui semble former le dénouement ridicule de la pièce; oui, on dira que c'est par une pusillanimité coupable que nous ne t'avons pas sauvé et que tu ne t'es pas sauvé toi-même, quand cela était possible, facile même, pour peu que chacun de nous eût fait son devoir. Songes-y donc, Socrate; outre le mal qui t'arrivera, prends garde à la honte dont tu seras couvert, ainsi que tes amis.

Consulte bien avec toi-même, ou plutôt il n'est plus temps de consulter, le conseil doit être pris, et il n'y a pas à choisir. La nuit prochaine, il faut que tout soit exécuté; si nous tardons, tout est manqué, et nos mesures sont rompues. Ainsi, par toutes ces raisons, suis mon conseil, et fais ce que je te dis.

SOCRATE.

Mon cher Criton, on ne saurait trop estimer ta sollicitude, si elle s'accorde avec la justice; autrement, plus elle est vive, et plus elle est fâcheuse. Il faut donc examiner si le devoir permet de faire ce que tu me proposes, ou non; car ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter en moi d'autre voix que celle de la raison. Les principes que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les abandonner, parce qu'un malheur m'arrive : je les vois toujours du même œil; ils me paraissent aussi puissans, aussi respectables qu'auparavant; et si tu n'en as pas de meilleurs à leur substituer, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand la multitude irritée, pour m'épouvanter comme un enfant, me présenterait des images plus affreuses encore que celles dont elle m'environne, les fers, la misère, la mort. Comment donc faire cet examen d'une manière convenable? En reprenant ce que tu viens de dire sur l'opinion, en nous demandant à nous-

mêmes si nous avions raison ou non de dire* si souvent qu'il y a des opinions auxquelles il faut avoir égard, et d'autres qu'il faut dédaigner; ou faisions-nous bien de parler ainsi avant que je fusse condamné à mort, et tout-à-coup avons-nous découvert que nous ne parlions que pour parler, et par pur badinage? Je désire donc examiner avec toi, Criton, si nos principes d'alors me sembleront changés avec ma situation, ou s'ils me paraîtront toujours les mêmes; s'il y faut renoncer, ou y conformer nos actions. Or, ce me semble, nous avons dit souvent ici, et nous entendions bien parler sérieusement, ce que je disais tout-à-l'heure, savoir, que parmi les opinions des hommes, il en est qui sont dignes de la plus haute estime, et d'autres qui n'en méritent aucune. Criton, au nom des dieux, cela ne te semble-t-il pas bien dit? Car, selon toutes les apparences humaines, tu n'es pas en danger de mourir demain, et la crainte d'un péril présent ne te fera pas prendre le change: penses-y donc bien. Ne trouves-tu pas que nous avons justement établi qu'il ne faut pas estimer toutes les opinions des hommes, mais quelques-unes seulement, et non pas même de tous les hommes indifféremment, mais seulement de quelques-uns? Qu'en dis-tu? Cela ne te semble-t-il pas vrai?

* Allusion à un entretien antérieur.

CRITON.

Fort vrai.

SOCRATE.

A ce compte, ne faut-il pas estimer les bonnes opinions, et mépriser les mauvaises?

CRITON.

Certainement.

SOCRATE.

Les bonnes opinions ne sont-ce pas celles des sages, et les mauvaises celles des fous?

CRITON.

Qui en doute?

SOCRATE.

Voyons, comment établissons-nous ce principe? Un homme qui s'applique sérieusement à la gymnastique, est-il touché de l'éloge et du blâme du premier venu, ou seulement de celui qui est médecin ou maître des exercices?

CRITON.

De celui-là seulement.

SOCRATE.

C'est donc de celui-là seul qu'il doit redouter le blâme, et désirer l'éloge, sans s'inquiéter de ce qui vient des autres?

CRITON.

Assurément.

SOCRATE.

Ainsi il faut qu'il fasse ses exercices, règle son

régime, mange et boive sur l'avis de celui-là seul qui préside à la gymnastique et qui s'y connaît, plutôt que d'après l'opinion de tous les autres ensemble?

CRITON.

Cela est incontestable.

SOCRATE.

Voilà donc qui est établi. Mais s'il désobéit au maître et dédaigne son avis et ses éloges, pour écouter la foule et des gens qui n'y entendent rien, ne lui en arrivera-t-il pas de mal?

CRITON.

Comment ne lui en arriverait-il point?

SOCRATE.

Mais ce mal, de quelle nature est-il? quels seront ses effets? et sur quelle partie de notre imprudent tombera-t-il?

CRITON.

Sur son corps évidemment; il le ruinera.

SOCRATE.

Fort bien; et convenons, pour ne pas entrer dans des détails sans fin, qu'il en est ainsi de tout. Eh bien! sur le juste et l'injuste, sur l'honnête et le déshonnête, sur le bien et le mal, qui font présentement la matière de notre entretien, nous en rapporterons-nous à l'opinion du peuple ou à celle d'un seul homme, si nous en trou-

vions un qui fût habile en ces matières, et ne devrions-nous pas avoir plus de respect et plus de déférence pour lui, que pour tout le reste du monde ensemble? Et si nous refusons de nous conformer à ses avis, ne ruinerons-nous pas cette partie de nous-mêmes que la justice fortifie, et que l'injustice dégrade? Ou tout cela n'a-t-il pas d'importance?

CRITON.

Beaucoup, au contraire.

SOCRATE.

Voyons encore. Si nous ruinons en nous ce qu'un bon régime fortifie, ce qu'un régime malsain dégrade, pour suivre l'avis de gens qui ne s'y connaissent pas, dis-moi, pourrions-nous vivre, cette partie de nous-mêmes ainsi ruinée? Et ici, c'est le corps, n'est-ce pas?

CRITON.

Sans doute.

SOCRATE.

Peut-on vivre avec un corps flétri et ruiné?

CRITON.

Non, assurément.

SOCRATE.

Et pourrons-nous donc vivre, quand sera dégradée cette autre partie de nous-mêmes dont la vertu est la force, et le vice la ruine? Ou

croyons-nous moins précieuse que le corps, cette partie, quelle qu'elle soit, de notre être, à laquelle se rapportent le juste et l'injuste?

CRITON.

Point du tout.

SOCRATE.

N'est-elle pas plus importante?

CRITON.

Beaucoup plus.

SOCRATE.

Il ne faut donc pas, mon cher Criton, nous mettre tant en peine de ce que dira de nous la multitude, mais bien de ce qu'en dira celui qui connaît le juste et l'injuste; et celui-là, Criton, ce juge unique de toutes nos actions, c'est la vérité. Tu vois donc bien que tu partais d'un faux principe, lorsque tu disais, au commencement, que nous devions nous inquiéter de l'opinion du peuple sur le juste, le bien et l'honnête, et sur leurs contraires. On dira peut-être: Mais enfin le peuple a le pouvoir de nous faire mourir.

CRITON.

C'est ce que l'on dira, assurément.

SOCRATE.

Et avec raison; mais, mon cher Criton, je ne vois pas que cela détruise ce que nous avons

établi. Examine encore ceci, je te prie : Le principe, que l'important n'est pas de vivre, mais de bien vivre, est-il changé, ou subsiste-t-il?

CRITON.

Il subsiste.

SOCRATE.

Et celui-ci, que bien vivre, c'est vivre selon les lois de l'honnêteté et de la justice, subsiste-t-il aussi?

CRITON.

Sans doute.

SOCRATE.

D'après ces principes, dont nous convenons tous deux, il faut examiner s'il est juste ou non d'essayer de sortir d'ici sans l'aveu des Athéniens : si ce projet nous paraît juste, tentons-le; sinon, il y faut renoncer; car pour toutes ces considérations que tu m'allègues, d'argent, de réputation, de famille, prends garde que ce soient là des considérations de ce peuple qui vous tue sans difficulté, et ensuite, s'il le pouvait, vous rappellerait à la vie avec aussi peu de raison. Songe que, selon les principes que nous avons établis, tout ce que nous avons à examiner, c'est, comme nous venons de le dire, si, en donnant de l'argent à ceux qui me tireront d'ici, et en contractant envers eux des obligations, nous nous conduirons suivant la justice, ou si, eux et nous,

nous agirons injustement; et qu'alors, si nous trouvons que la justice s'oppose à notre démarche, il n'y a plus à raisonner, il faut rester ici, mourir, souffrir tout, plutôt que de commettre une injustice.

CRITON.

On ne peut mieux dire, Socrate; voyons ce que nous avons à faire.

SOCRATE.

Examinons-le ensemble, mon ami; et si tu as quelque chose à objecter lorsque je parlerai, fais-le : je suis prêt à me rendre à tes raisons; sinon, cesse enfin, je te prie, de me presser de sortir d'ici malgré les Athéniens; car je serai ravi que tu me persuades de le faire, mais je n'entends pas y être forcé. Vois donc si tu seras satisfait de la manière dont je vais commencer cet examen, et ne me réponds que d'après ta conviction la plus intime.

CRITON.

Je le ferai.

SOCRATE.

Admettons-nous qu'il ne faut jamais commettre volontairement une injustice? ou l'injustice est-elle bonne dans certains cas, et mauvaise dans d'autres? ou n'est-elle légitime dans aucune circonstance, comme nous en sommes convenus autrefois, et il n'y a pas long-temps encore? Et

cet heureux accord de nos ames, quelques jours ont-ils donc suffi pour le détruire? et se pourrait-il, Criton, qu'à notre âge, nos plus sérieux entretiens n'eussent été, à notre insu, que des jeux d'enfans? Ou plutôt n'est-il pas vrai, comme nous le disions alors, que, soit que la foule en convienne ou non, qu'un sort plus rigoureux ou plus doux nous attende, cependant l'injustice en elle-même est toujours un mal? Admettons-nous ce principe, ou faut-il le rejeter?

CRITON.

Nous l'admettons.

SOCRATE.

C'est donc un devoir absolu de n'être jamais injuste?

CRITON.

Sans doute.

SOCRATE.

Si c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste, c'est donc aussi un devoir de ne l'être jamais même envers celui qui l'a été à notre égard, quoi qu'en dise le vulgaire?

CRITON.

C'est bien mon avis.

SOCRATE.

Mais quoi! est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas?

CRITON.

Non, assurément, Socrate.

SOCRATE.

Mais enfin, rendre le mal pour le mal, est-il juste, comme le veut le peuple, ou injuste?

CRITON.

Tout-à-fait injuste.

SOCRATE.

Car faire du mal, ou être injuste, c'est la même chose.

CRITON.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi donc c'est une obligation sacrée de ne jamais rendre injustice pour injustice, ni mal pour mal. Mais prends garde, Criton, qu'en m'accordant ce principe, tu ne te fasses illusion sur ta véritable opinion; car je sais qu'il y a très-peu de personnes qui l'admettent, et il y en aura toujours très-peu. Or, aussitôt qu'on est divisé sur ce point, il est impossible de s'entendre sur le reste, et la différence des sentimens conduit nécessairement à un mépris réciproque. Réfléchis donc bien, et vois si tu es réellement d'accord avec moi, et si nous pouvons discuter en partant de ce principe, que, dans aucune circonstance, il n'est jamais permis d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, et mal pour

mal; ou, si tu penses autrement, romps d'abord la discussion dans son principe. Pour moi, je pense encore aujourd'hui comme autrefois. Si tu as changé, dis-le, et apprends-moi tes motifs; mais si tu restes fidèle à tes premiers sentimens, écoute ce qui suit.

CRITON.

Je persiste, Socrate, et pense toujours comme toi. Ainsi parle.

SOCRATE.

Je poursuis, ou plutôt je te demande : Un homme qui a promis une chose juste doit-il la tenir, ou y manquer?

CRITON.

Il doit la tenir.

SOCRATE.

Cela posé, examine maintenant cette question: En sortant d'ici sans le consentement des Athéniens, ne ferons-nous point de mal à quelqu'un, et à ceux-là précisément qui le méritent le moins? Tiendrons-nous la promesse que nous avons faite, la croyant juste, ou y manquerons-nous?

CRITON.

Je ne saurais répondre à cette question, Socrate; car je ne l'entends point.

SOCRATE.

Voyons si de cette façon tu l'entendras mieux.

Au moment de nous enfuir, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les Lois et la République elle-même venaient se présenter devant nous, et nous disaient : « Socrate, que vas-tu faire? l'action que tu prépares ne tend-elle pas à renverser, autant qu'il est en toi, et nous et l'état tout entier? car quel état peut subsister, où les jugemens rendus n'ont aucune force, et sont foulés aux pieds par les particuliers? » que pourrions-nous répondre, Criton, à ce reproche et à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire? car que n'aurait-on pas à dire, et surtout un orateur, sur cette infraction à la loi, qui ordonne que les jugemens rendus seront exécutés *? Répondrons-nous que la République nous a fait injustice, et qu'elle n'a pas bien jugé? Est-ce là ce que nous répondrons?

CRITON.

Oui, sans doute, Socrate, nous le dirons.

SOCRATE.

Et les Lois, que diront-elles? « Socrate, est-ce de cela que nous sommes convenus ensemble, ou de te soumettre aux jugemens rendus par la république? » Et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : « Ne t'é-

* Démosthène, *Discours contre Timarch.*, page 718, édit. Reiske.

tonne pas, Socrate; mais réponds-nous, puisque tu as coutume de procéder par questions et par réponses. Dis; quel sujet de plaintes as-tu donc contre nous et la République, pour entreprendre de nous détruire? N'est-ce pas nous à qui d'abord tu dois la vie? N'est-ce pas sous nos auspices que ton père prit pour compagne celle qui t'a donné le jour? Parle; sont-ce les lois relatives aux mariages qui te paraissent mauvaises? — Non pas, dirais-je. — Ou celles qui président à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même? ont-elles mal fait de prescrire à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps? — Elles ont très-bien fait. — Eh bien! si tu nous dois la naissance et l'éducation, peux-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et ceux dont tu descends? et, s'il en est ainsi, crois-tu avoir des droits égaux aux nôtres, et qu'il te soit permis de nous rendre tout ce que nous pourrions te faire souffrir? Eh quoi! à l'égard d'un père, ou d'un maître si tu en avais un, tu n'aurais pas le droit de lui faire ce qu'il te ferait; de lui tenir des discours offensans, s'il t'injuriait; de le frapper, s'il te frappait, ni rien de semblable; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie! et si nous avions prononcé ta mort, croyant qu'elle est juste, tu entreprendrais de nous détruire!

et, en agissant ainsi, tu croiras bien faire, toi qui as réellement consacré ta vie à l'étude de la vertu! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ne pas savoir que la patrie a plus droit à nos respects et à nos hommages, qu'elle est et plus auguste et plus sainte devant les dieux et les hommes sages, qu'un père, qu'une mère et tous les aïeux; qu'il faut respecter la patrie dans sa colère, avoir pour elle plus de soumission et d'égards que pour un père, la ramener par la persuasion ou obéir à ses ordres, souffrir, sans murmurer, tout ce qu'elle commande de souffrir, fût-ce d'être battu ou chargé de chaînes; que, si elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués, il faut y aller; que le devoir est là, et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste; que, sur le champ de bataille, et devant le tribunal et partout, il faut faire ce que veut la république, ou employer auprès d'elle les moyens de persuasion que la loi accorde; qu'enfin si c'est une impiété de faire violence à un père et à une mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à la patrie?» Que répondrons-nous à cela, Criton? reconnaîtrons-nous que les Lois disent la vérité.

CRITON.

Le moyen de s'en empêcher?

SOCRATE.

« Conviens donc, Socrate, continueraient-elles peut-être, que si nous disons la vérité, ce que tu entreprends contre nous est injuste. Nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri et élevé; nous t'avons fait, comme aux autres citoyens, tout le bien dont nous avons été capables; et cependant, après tout cela, nous ne laissons pas de publier que tout Athénien, après nous avoir bien examinées et reconnu comment on est dans cette cité, peut, s'il n'est pas content, se retirer où il lui plaît, avec tout son bien: et si quelqu'un ne pouvant s'accoutumer à nos manières, veut aller habiter ailleurs, ou dans une de nos colonies, ou même dans un pays étranger, il n'y en a pas une de nous qui s'y oppose; il peut aller s'établir où bon lui semble, et emporter avec lui sa fortune. Mais si quelqu'un demeure, après avoir vu comment nous administrons la justice, et comment nous gouvernons en général, dès-là nous disons qu'il s'est de fait engagé à nous obéir; et s'il y manque, nous soutenons qu'il est injuste de trois manières: il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie; il nous désobéit, à nous qui sommes en quelque sorte ses nourrices; enfin, il trahit la foi donnée, et se soustrait violemment à notre autorité, au lieu de la désarmer par la persuasion;

et quand nous nous bornons à proposer, au lieu de commander tyranniquement, quand nous allons jusqu'à laisser le choix ou d'obéir ou de nous convaincre d'injustice, lui, il ne fait ni l'un ni l'autre. Voilà, Socrate, les accusations auxquelles tu t'exposes, si tu accomplis le projet que tu médites; et encore seras-tu plus coupable que tout autre citoyen. » Et si je leur demandais pour quelle raison, peut-être me fermeraient-elles la bouche, en me rappelant que je me suis soumis plus que tout autre à ces conditions que je veux rompre aujourd'hui; « et nous avons, me diraient-elles, de grandes marques que nous et la République nous étions selon ton cœur, car tu ne serais pas resté dans cette ville plus que tous les autres Athéniens, si elle ne t'avait été plus agréable qu'à eux tous. Jamais aucune des solennités de la Grèce n'a pu te faire quitter Athènes, si ce n'est une seule fois que tu es allé à l'Isthme de Corinthe *; tu n'es sorti d'ici que pour aller à la guerre; tu n'as jamais entrepris aucun voyage, comme c'est la coutume de tous les hommes; tu n'as jamais eu la curiosité de voir une autre ville, de connaître d'autres lois; mais nous t'avons toujours suffi, nous

* C'est là qu'on célébrait les jeux Isthmiques, en l'honneur de Neptune.

et notre gouvernement. Telle était ta prédilection pour nous, tu consentais si bien à vivre selon nos maximes, que même tu as eu des enfans dans cette ville, témoignage assuré qu'elle te plaisait. Enfin, pendant ton procès, il ne tenait qu'à toi de te condamner à l'exil, et de faire alors, de notre aveu, ce que tu entreprends aujourd'hui malgré nous. Mais tu affectais de voir la mort avec indifférence, tu disais la préférer à l'exil; et maintenant, sans égard pour ces belles paroles, sans respect pour nous, pour ces Lois, dont tu médites la ruine, tu vas faire ce que ferait le plus vil esclave, en tâchant de t'enfuir, au mépris des conventions et de l'engagement sacré qui te soumet à notre empire. Réponds-nous donc d'abord sur ce point: disons-nous la verité, lorsque nous soutenons que tu t'es engagé, non en paroles, mais en effet, à reconnaître nos décisions? Cela est-il vrai, ou non?» Que répondre, Criton, et comment faire pour n'en pas convenir?

CRITON.

Il le faut bien, Socrate!

SOCRATE.

« Et que fais-tu donc, continueraient-elles, que de violer le traité qui te lie à nous, et de fouler aux pieds tes engagemens? et pourtant

tu ne les as contractés ni par force, ni par surprise, ni sans avoir eu le temps d'y penser; mais voilà bien soixante-dix années, pendant lesquelles il t'était permis de te retirer, si tu n'étais pas satisfait de nous, et si les conditions du traité ne te paraissaient pas justes. Tu n'as préféré ni Lacédémone, ni la Crète, dont tous les jours tu vantes le gouvernement, ni aucune autre ville grecque ou étrangère; tu es même beaucoup moins sorti d'Athènes que les boiteux, les aveugles, et les autres estropiés; tant il est vrai que tu as plus aimé que tout autre Athénien, et cette ville, et nous aussi apparemment, car qui pourrait aimer une ville sans lois? Et aujourd'hui, tu serais infidèle à tes engagemens! Non, si du moins tu nous en crois, et tu ne t'exposeras pas à la dérision en abandonnant ta patrie; car, vois un peu, nous te prions, si tu violes tes engagemens et commets une faute pareille, quel bien il t'en reviendra à toi et à tes amis. Pour tes amis, il est à peu près évident qu'ils seront exposés au danger, ou d'être bannis et privés du droit de cité, ou de perdre leur fortune; et pour toi, si tu te retires dans quelque ville voisine, à Thèbes ou à Mégare, comme elles sont bien policées, tu y seras comme un ennemi; et tout bon citoyen t'y regardera d'un œil de défiance, te prenant pour un cor-

rupteur des lois. Ainsi tu accréditeras toi-même l'opinion que tu as été justement condamné; car tout corrupteur des lois passera aisément pour corrupteur des jeunes gens et des faibles. Éviteras-tu ces villes bien policées, et la société des hommes de bien? Mais alors est-ce la peine de vivre? ou si tu les approches, que leur diras-tu, Socrate? Auras-tu le front de leur répéter ce que tu disais ici, qu'il ne doit rien y avoir pour l'homme au-dessus de la vertu, de la justice, des lois et de leurs décisions? Mais peux-tu espérer qu'alors le rôle de Socrate ne paraisse pas honteux? Non, tu ne peux l'espérer. Mais tu t'éloigneras de ces villes bien policées, et tu iras en Thessalie, chez les amis de Criton; car c'est le pays du désordre et de la licence, et peut-être y prendra-t-on un singulier plaisir à t'entendre raconter la manière plaisante dont tu t'es échappé de cette prison, enveloppé d'un manteau, ou couvert d'une peau de bête, ou déguisé d'une manière ou d'une autre, comme font tous les fugitifs, et tout-à-fait méconnaissable. Mais personne ne s'avisera-t-il de remarquer qu'à ton âge, ayant peu de temps à vivre selon toute apparence, il faut que tu aies bien aimé la vie pour y sacrifier les lois les plus saintes? Non, peut-être, si tu ne choques personne; autrement, Socrate, il te faudra enten-

dre bien des choses humiliantes. Tu vivras dépendant de tous les hommes, et rampant devant eux. Et que feras-tu en Thessalie que de traîner ton oisiveté de festin en festin, comme si tu n'y étais allé que pour un souper? Alors que deviendront tous ces discours sur la justice et toutes les autres vertus? Mais peut-être veux-tu te conserver pour tes enfans, afin de pouvoir les élever? Quoi donc! est-ce en les emmenant en Thessalie que tu les éleveras, en les rendant étrangers à leur patrie, pour qu'ils t'aient encore cette obligation? ou si tu les laisses à Athènes, seront-ils mieux élevés, quand tu ne seras pas avec eux, parce que tu seras en vie? Mais tes amis en auront soin? Quoi! ils en auront soin si tu vas en Thessalie, et si tu vas aux enfers ils n'en auront pas soin! Non, Socrate, si du moins ceux qui se disent tes amis valent quelque chose; et il faut le croire. Socrate, suis les conseils de celles qui t'ont nourri: ne mets ni tes enfans, ni ta vie, ni quelque chose que ce puisse être, au-dessus de la justice, et quand tu arriveras aux enfers, tu pourras plaider ta cause devant les juges que tu y trouveras; car, si tu fais ce qu'on te propose, sache que tu n'amélioreras tes affaires, ni dans ce monde, ni dans l'autre. En subissant ton arrêt, tu meurs victime honorable de l'iniquité,

non des lois, mais des hommes; mais, si tu fuis, si tu repousses sans dignité l'injustice par l'injustice, le mal par le mal, si tu violes le traité qui t'obligeait envers nous, tu mets en péril ceux que tu devais protéger, toi, tes amis, ta patrie et nous. Tu nous auras pour ennemis pendant ta vie, et quand tu descendras chez les morts, nos sœurs, les Lois des enfers, ne t'y feront pas un accueil trop favorable, sachant que tu as fait tous tes efforts pour nous détruire. Ainsi, que Criton n'ait pas sur toi plus de pouvoir que nous, et ne préfère pas ses conseils aux nôtres. »

Je crois entendre ces accens, mon cher Criton, comme ceux que Cybèle inspire croient entendre les flûtes sacrées *: le son de ces paroles retentit dans mon ame, et me rend insensible à tout autre discours; et sache qu'au moins dans ma disposition présente, tout ce que tu pourras me dire contre, sera inutile. Cependant si tu crois pouvoir y reussir, parle.

CRITON.

Socrate, je n'ai rien à dire.

* Les Corybantes, prêtres de Cybèle, avec des cymbales et surtout avec des flûtes, troublaient la raison de ceux qui prenaient part à leurs fêtes, et les rendaient insensibles à toute autre impression que celle de la flûte. (Voyez l'*Ion*.)

SOCRATE.

Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, et marchons sans rien craindre par où Dieu nous conduit.



PHÉDON,

OU

DE L'AME.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

« J'ESPÈRE, dit Socrate, *sans pouvoir le prouver, que je retrouverai dans une autre vie les hommes vertueux, qui y seront mieux traités que les méchans; mais pour y trouver des dieux excellens, c'est ce que j'ose assurer, si l'on peut assurer quelque chose.* » C'est-à-dire, pour substituer à cette phraséologie antique un langage plus moderne: Il y a incontestablement en nous un principe qui se reconnaît et se proclame lui-même, dans le sentiment de tout acte raisonnable et libre, étranger et supérieur à son organisation corporelle, et par conséquent capable de lui survivre; un principe qui, une fois dégagé de l'enveloppe exté-

rieure dont il se distingue, et rendu àl ui-même, se réunit au principe éternel et universel dont il émane. Mais alors que devient-il? Retient-il la conscience de lui-même? Peut-il connaître encore le plaisir et la peine? Soutient-il des rapports avec les autres principes semblables à lui? enfin, quelle destinée lui est réservée? C'est là un autre problême qu'on ne peut guère résoudre affirmativement d'une manière absolue, et sur lequel la philosophie est à peu près réduite à la probabilité. En effet, si le principe intellectuel, pris substantiellement, est à l'abri de la mort, il ne s'ensuit pas que le *moi*, qui n'est pas la substance et qui n'en est peut-être qu'une forme sublime, participe aussi de son immortalité; et la raison, dans ses recherches les plus profondes, dans ses intuitions les plus vives et les plus intimes, peut bien nous faire connaître l'essence du principe qui nous constitue et sa forme actuelle,

avec les conditions réelles de sa manifestation et de son développement, mais sans pouvoir nous révéler certainement ni les formes que ce principe a pu revêtir déja, ni celles que lui garde l'impénétrable avenir. Tel est, en résumé, tout le systême du *Phédon:* il repose sur la distinction sévère et profonde qui sépare le domaine de la raison de celui de la foi; la certitude, de l'espérance. De là, deux parties dans le *Phédon:* la première, qui, embrassant les trois quarts du dialogue, présente une chaîne d'analyses et de raisonnemens que ne désavouerait pas la rigueur moderne; la seconde, assez courte, qui est remplie par des probabilités, des vraisemblances, des symboles.

Y a-t-il réellement en nous quelque chose qui soit essentiellement distinct du corps, et qui lui survive? Tel est le sujet de la première partie du *Phédon.*

I. L'homme ne reconnaît-il pas au fond

de sa conscience, et dans ce qu'il y a de plus intime en lui, le devoir de s'affranchir du joug des passions et de l'égoïsme, du corps, en un mot? S'il le doit, il faut qu'il le puisse, et il ne le peut qu'autant qu'il possède un principe qui est en lui-même distinct et libre du corps, quoique accidentellement en rapport avec lui, un principe qui peut faire usage de sa liberté essentielle pour la reconquérir successivement toute entière. Ainsi le devoir suppose la liberté, et la liberté c'est l'ame. L'ame, essentiellement indépendante du corps, peut donc lui survivre et se suffire à elle-même.

II. L'idée de la science, comme celle du devoir, implique l'indépendance de l'ame et son immortalité. On ne parvient à la science qu'en se séparant des sens, en ramenant l'œil de l'ame sur elle-même, en l'accoutumant à se servir des puissances intérieures qui lui appartiennent, comme des seuls instrumens légitimes dans toutes

ses recherches. En fait, ce n'est pas des sensations et des notions contingentes et purement collectives que produit leur généralisation la plus élevée, que nous viennent les idées universelles et nécessaires du bien, du beau, du juste, de l'activité, de la force, et de l'essence des choses; et, sous le rapport de la méthode, si l'on veut acquérir d'exactes connaissances, le meilleur moyen assurément n'est pas d'aborder ce qu'on veut connaître par l'intermédiaire infidèle et mobile des organes corporels, mais par la raison et l'intelligence, élevées à leur plus haut degré d'abstraction et de pureté. Le procédé de l'ame, dans l'acquisition de la connaissance et la direction de l'esprit, témoigne donc aussi d'une énergie qui lui est propre, et de son indépendance du corps.

III. D'où viennent tous les maux de cette vie? Précisément du rapport de l'ame avec le corps, rapport qui entraîne inévitable-

ment avec lui la contradiction, l'erreur, le vice, la misère. La fonction de la philosophie est de chercher à tarir, autant qu'il est en elle, cette source fatale, d'élever peu à peu la créature humaine à la vérité, à la vertu, à la paix, à l'unité, par la liberté, en lui enseignant à s'affranchir des besoins du corps. Or, cet affranchissement porté à un certain degré, c'est la mort, la mort n'étant que la séparation du corps et de l'ame. Le philosophe opère en lui la mort dans le triomphe de la liberté sur les sens, et c'est précisément quand il meurt ainsi qu'il est plus en possession de la vie; et le phénomène de la mort sensible, loin d'être un obstacle, est un pas à l'indépendance et à l'immortalité de l'ame.

IV. Les contraires naissent des contraires: la mort, de la vie; et la vie, de la mort. L'existence est un cercle actif et fécond dont les extrémités opposées reviennent sur elles-mêmes, rentrent sans cesse les

unes dans les autres, par deux mouvemens contraires qui les séparent à la fois et qui les rapprochent, composent pour décomposer, décomposent pour composer encore, détruisent en renouvelant, renouvellent en détruisant, tirent le plus grand du plus petit et le plus petit du plus grand, le plus faible du plus fort et le plus fort du plus faible, le plus vite du plus lent et le plus lent du plus vite, toutes choses enfin de toutes choses, ce qu'on appelle la mort du sein de ce qu'on appelle la vie, et réciproquement. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car si la vie engendrait la mort sans que la mort à son tour reproduisît la vie, la mort aurait bientôt aboli tout être vivant, et les propositions harmonieuses de l'éternelle existence seraient altérées. *Circulus æterni motûs*.... La vie n'a donc rien à craindre de la mort, ni l'ame de la dissolution de ses organes.

V. Toute science n'est que réminiscence:

s'il en est ainsi, il faut que nous ayons su avant cette vie; il faut donc que l'ame ait existé avant de revêtir cette forme humaine; elle peut donc lui survivre.

Par exemple, les sens nous découvrent des choses que nous jugeons égales; savoir, des arbres, des pierres, etc. Mais l'idée d'égalité renfermée dans le jugement que nous portons sur ces choses, d'où l'avons-nous tirée? L'égalité ne doit pas être confondue avec les choses égales qui ne sont telles que par leur rapport à l'égalité. L'idée de l'égalité ne vient donc point des sens; il suit qu'il faut qu'elle naisse avec nous, ou que nous l'ayons eue avant cette vie, et qu'à l'occasion des objets extérieurs elle nous revienne à la mémoire. Est-elle innée, et le seul fait de la naissance la developpe-t-il en nous? Loin de là: ce n'est pas en entrant dans ce séjour de ténèbres qu'on découvre la lumière; on la perdrait bien plutôt! Reste donc que nous ayons

acquis l'idée de l'égalité avant notre naissance, et que nous ne fassions que nous en ressouvenir. Ce que nous disons de l'idée de l'égalité, il faut le dire aussi de l'idée du beau, du bien, du juste. Encore une fois, nous ne puisons pas toutes ces idées dans les impressions extérieures, mais nous les trouvons d'abord dans notre ame qui les possédait avant cette vie; il faut alors que notre ame ait existé avant cette vie; elle peut donc lui survivre.

On voit que nous avons gardé ici à dessein, et avec un respect scrupuleux, les formes et la phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru pour la première fois dans le monde philosophique. Mais il faut percer ces enveloppes, pour entrevoir les hautes vérités qui sont dessous. La théorie de la science, considérée comme réminiscence, ne nous enseigne-t-elle pas que la puissance intellectuelle prise substantiellement, et avant de se manifester sous

la forme de l'ame humaine, contient déja en elle, ou plutôt est elle-même le type primitif et absolu du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité; et que lorsqu'elle passe de l'état de substance à celui de personne, et acquiert ainsi la conscience et la pensée distincte en sortant des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle trouve dans le sentiment obscur et confus de la relation intime qui la rattache à son premier état comme à son centre et à son principe, les idées du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui alors ne lui paraissent pas tout-à-fait des découvertes, et ressemblent assez à des souvenirs? C'est ainsi du moins que j'entends Platon.

VI. Pour que l'ame puisse périr, il faut qu'elle se dissolve. Mais qui se dissout? Le composé, non le simple. Et qui constitue le simple? L'identité et la permanence, et l'absence de toute forme positive et visible. Or l'ame n'a point de forme, et plus elle se

tient attachée à sa substance, moins elle participe au temps et au changement. Le temps et le changement n'ont de prise sur elle, que lorsque, abdiquant la liberté qui la constitue, elle se laisse déchoir de sa propre nature, et s'abandonne au trouble et à l'agitation des affections dépravées, au flux et au reflux des choses qui passent. L'ame est donc simple dans son essence; elle est donc indissoluble et immortelle.

VII. Mais si l'ame n'était qu'un être collectif, un résultat, une relation, l'harmonie d'une lyre! l'harmonie aussi ne semble-t-elle pas quelque chose de simple, d'invisible, de fixe, et pourtant elle se dissipe quand la lyre et les cordes sont brisées! Non, l'ame qui préexiste substantiellement a son apparition sous cette forme corporelle, l'ame ne peut être la collection, le résultat, la relation, l'harmonie de parties qu'elle précède. D'ailleurs une collection, un résultat, un rapport n'ont pas

d'essence propre, et n'existent réellement que dans les élémens qui les constituent, tandis que l'ame sait et sent qu'elle a une existence à soi. Enfin la force de toute composition est dans l'accord le plus intime de ses composans; la force de l'ame au contraire est de se séparer violemment de plusieurs de ses prétendus élémens, et de leur faire la guerre. L'ame n'est donc ni une collection, ni un résultat, ni une relation; c'est une unité individuelle, subsistante par elle-même.

VIII. Mais cette unité individuelle qui peut survivre au corps, puisqu'elle le précède et s'en distingue, ne peut-elle pas avoir aussi sa fin? Qui assure qu'après avoir ainsi animé plusieurs organisations corporelles, le principe intellectuel ne s'épuise pas à la longue dans le renouvellement successif de ses formes? et comme pendant la durée d'une de ces formes il n'y a pas mémoire des formes précédentes, qui sait si la forme

actuelle n'est pas la dernière, et le dernier renouvellement auquel peut suffire la force du principe ? Pour le savoir, il faudrait connaître plus à fond les lois universelles de la vie et de la mort, de la naissance et de la corruption des choses. Ici se rencontre épisodiquement la théorie des *Idées*.

Toute philosophie qui se renferme dans les phénomènes apparens du monde extérieur, se condamne à n'atteindre jamais ni les causes ni les principes. La physique croit faire merveille par exemple d'expliquer la situation dans laquelle je suis assis, par la disposition des os, la tension des muscles, n'oubliant rien dans le détail minutieux de ses laborieuses et superficielles explications, si ce n'est le principe réel, la cause première du phénomène, la détermination de ma volonté. L'erreur commune, celle du peuple et du physicien qui n'est pas philosophe, est de confondre l'apparence avec la réalité, ce sans quoi la cause ne

pourrait pas se développer, avec la cause elle-même. « La physique se perd dans une « multitude de petites causes qui ne sont « pas des causes, et prend pour une chi-« mère la grande cause qui fait, lie et vivi-« fie tout.... En parlant de la cause et du « principe, il ne faut pas s'arrêter aux « effets, si l'on veut pénétrer dans la réa-« lité des choses. »

La cause, le principe suprême, c'est l'intelligence.

Les vrais principes, les vraies causes, ce sont donc les *idées*.

L'*idée* est, dans chaque chose, l'élément intérieur et essentiel qui, s'ajoutant à la matière, l'organise et lui donne sa forme. L'idée est le type interne de toute chose.

L'idée, ne venant pas du dehors, ne peut être saisie par les sens.

Elle ne tombe pas davantage sous le raisonnement; le caractère de la perception que nous en pouvons avoir, est d'être im-

médiate, simple et indécomposable. Par exemple, c'est l'idée seule du beau qui fait que toute chose belle, est belle. Qu'on y pense : ce n'est pas tel ou tel arrangement de parties, tel ou tel accord de formes, qui rend beau ce qui l'est; car indépendamment de tout arrangement, de toute composition, chaque partie, chaque forme pouvait être déja belle, et serait belle encore, la disposition générale étant changée. La beauté se déclare par l'impossibilité immédiate où nous sommes de ne pas la trouver belle, c'est-à-dire, de ne pas être frappé par l'idée du beau qui s'y rencontre. On ne peut donner d'autre explication de la perception de l'idée du beau. Il en est de même du bien, du juste, de l'étendue et de la grandeur, de la quantité et du nombre, et des forces élémentaires de la nature.

Sans doute ce n'est point ici le lieu de rechercher si la critique moderne, tout en

reconnaissant la solidité et la profondeur des bases de cette théorie fameuse, pourrait en admettre toutes les applications, surtout celles qui se rapportent au détail des nombres; mais on ne peut s'empêcher de remarquer, en passant, que la théorie de Platon a cela de propre et d'excellent parmi les théories idéalistes, qu'elle ne s'arrête pas à la qualité logique des idées et qu'elle va jusqu'à leur essence réelle. Les idées de Platon ne sont pas seulement des directions pour la pensée, comme les catégories d'Aristote et de Kant, ce sont des élémens intégrans de la réalité. Principes et causes tout ensemble, elles planent à la fois sur l'humanité et sur la nature, et réunissent en elles le *principium essendi* et le *principium cognoscendi*, si mal à propos divisés par la scholastique, comme si l'essence de l'être pouvait être destituée d'intelligence, ou que l'intelligence ne fût pas aussi de l'existence, et l'existence à la fois la plus puissante et la plus pure!

Les idées, les principes et les causes, bien que, par leur rapport aux choses qu'elles animent et qu'elles constituent, elles tombent accidentellement dans le temps et dans l'espace, sont essentiellement étrangères aux révolutions de l'espace et du temps; elles ne connaissent ni commencement ni fin pour elles-mêmes: elles sont éternelles, incorruptibles.

Le caractère propre d'un vrai principe, d'une vraie cause, c'est d'exclure son contraire, et même le contraire de ce qui émane directement d'elle. Or, suivant Platon, et toute l'école platonicienne, dont Stalh n'a fait que recueillir la tradition, l'ame est le principe, la cause de la vie: « Si vous demandiez ce qui fait que tel « corps est chaud, je ne répondrais pas, ce « qui est bien vrai, mais n'explique rien, « que c'est la chaleur; mais, allant d'abord « au principe, je répondrais avec précision, « que c'est le feu. Si l'on demandait ce qui

« fait que telle personne est malade, je ne « répondrais pas, c'est la maladie, mais la « fièvre; si, quelle est la raison de l'impair, « je ne dirais pas l'imparité, mais l'unité. De « même ici, m'élevant à l'idée primitive, au « principe, à la cause de la vie, je dis que « c'est l'ame. » Ainsi l'ame, constituant la vie, et excluant, en sa qualité de principe, le contraire de ce qu'elle constitue, et ce contraire étant ici la mort, elle n'a rien à craindre de la mort, et l'exclut éternellement. Elle est donc éternelle et incorruptible.

Après une discussion franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour les objections et pour les réponses, il n'est pas aisé de voir ce que la philosophie moderne pourrait ajouter après deux mille ans, les amis de Socrate demeurent convaincus; cependant l'un d'eux, quoiqu'il ne trouve plus d'objections à faire, avoue que la grandeur du sujet, et la faiblesse naturelle de l'esprit

de l'homme, lui laissent encore un peu d'inquiétude et une vague incrédulité. Socrate n'en est pas surpris, mais il engage son ami à revenir souvent et sérieusement sur les principes dont ils viennent de s'entretenir, l'assurant qu'à la longue, plus il les méditera, plus il les trouvera solides et satisfaisans.

Telle est la première partie du *Phédon*, qui contient le dogme philosophique de l'incorruptibilité du principe intellectuel dans la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortége des croyances populaires et mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté hors des conditions de son existence actuelle. La première partie était une discussion entre philosophes; la seconde est un hymne, un fragment d'épopée; c'est, en quelque sorte, un accompagnement doux et gracieux, destiné à relever l'effet des dé-

monstrations précédentes, et à charmer le cœur et l'imagination, après que l'intelligence est satisfaite.

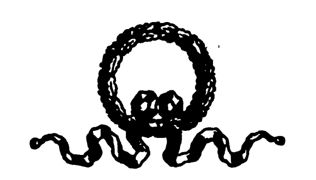
La philosophie démontre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut périr. Mais que ce principe reparaisse dans un autre monde avec le même ordre de facultés et les mêmes lois qu'il avait dans celui-ci; qu'il y porte les conséquences des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre; que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux, que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là une probabilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et le vœu secret du cœur, et l'assentiment universel des peuples. Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas demain, ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin produit, répand, perpétue parmi les hommes, comme un héritage sacré; et, en

vérité, ce serait une philosophie bien hautaine que celle qui défendrait au sage, à l'heure suprême, d'invoquer ces traditions vénérables, et d'essayer de s'enchanter lui-même de la foi de ses semblables et des espérances du genre humain. Ce n'est pas là du moins la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter sans réserve les allégories populaires qu'il raconte à ses amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser avec rigueur; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain.

Mais quelles sont ces allégories, d'où viennent-elles, et quelles idées positives est-il possible d'entrevoir sous leur voile symbolique ? Pour connaître la mythologie du *Phédon*, il faut la lire dans l'original : on n'extrait pas des allégories. Quant à leur origine, incontestablement elle est étrangère. Platon lui-même déclare qu'il n'est pas

ici inventeur, mais historien. Dacier rapproche sans cesse les images du philosophe grec de celles des prophètes hébreux; et Proclus, dont l'opinion représente l'opinion collective et systématique de toute l'école d'Alexandrie, Proclus rattache les allégories du *Phédon* aux traditions sacrées de l'Égypte. Faut-il aller plus loin? est-ce sur les bords de l'Indus et du Gange qu'on doit aller chercher la source commune et première de ces fables de la Grèce qui, après avoir vivifié le paganisme, ont souvent inspiré la muse chrétienne de Dante et de Milton? Quoi qu'il en soit de la véritable patrie de ces fables, voici les idées auxquelles on peut immédiatement les rapporter: 1° le jugement des ames après la mort; 2° un système de punitions graduées qui est en même temps un système d'expiation et de purification; 3° le retour des ames à la vie sous des formes plus ou moins parfaites. Maintenant, n'y a-t-il rien encore derrière

ces idées, ou ne sont-elles elles-mêmes que des enveloppes symboliques du dogme de l'unité et de l'incorruptibilité de la substance intellectuelle, et de la perpétuelle destruction et du perpétuel renouvellement de ses formes? c'est un problême qu'il ne s'agit pas d'examiner ici, et dont j'abandonne la solution à une critique mythologique plus exercée et plus hardie que la mienne.



PHÉDON,

OU

DE L'AME.

Premiers interlocuteurs :

ÉCHÉCRATE, PHÉDON.

Seconds interlocuteurs :

SOCRATE, APOLLODORE, CÉBÈS, SIMMIAS, CRITON, PHÉDON; XANTIPPE, FEMME DE SOCRATE; LE SERVITEUR DES ONZE.

ÉCHÉCRATE *.

PHÉDON, étais-tu toi-même auprès de Socrate, le jour qu'il but la ciguë dans la prison, ou en as-tu seulement entendu parler?

* Échécrate, de Phliunte, ville de Sicyonie. C'est probablement le pythagoricien dont parle Platon dans sa IXe let-

PHÉDON *.

J'y étais moi-même, Échécrate.

ÉCHÉCRATE.

Que dit-il à ses derniers momens, et de quelle manière mourut-il? Je l'entendrais volontiers; car nous n'avons personne à Phliunte qui fasse maintenant de voyage à Athènes, et depuis long-temps il n'est pas venu chez nous d'Athénien qui ait pu nous donner aucun détail à cet égard, sinon qu'il est mort après avoir bu la ciguë. On n'a pu nous dire autre chose.

PHÉDON.

Vous n'avez donc rien su du procès, ni comment les choses se passèrent?

ÉCHÉCRATE.

Si fait: quelqu'un nous l'a rapporté, et nous étions étonnés que la sentence n'ait été exécutée que long-temps après avoir été rendue. Quelle en fut la cause, Phédon?

PHÉDON.

Une circonstance particulière. Il se trouva que la veille du jugement on avait couronné la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient chaque année à Délos.

tre à Architas. (Voyez Diog. Laerce, liv. VIII, chap. 46; Jambl. *Vit. Pythag.* I, 36.)

* Chef de l'école d'Élis. (Voyez Diog. Laerce, II, 105.)

ÉCHÉCRATE.

Qu'est-ce donc que ce vaisseau?

PHÉDON.

C'est, au dire des Athéniens, le même vaisseau sur lequel jadis Thésée conduisit en Crète les sept jeunes gens et les sept jeunes filles qu'il sauva en se sauvant lui-même. On raconte qu'à leur départ, les Athéniens firent vœu à Apollon, si Thésée et ses compagnons échappaient à la mort, d'envoyer chaque année à Délos une théorie; et, depuis ce temps, ils ne manquent pas d'accomplir leur vœu. Quand vient l'époque de la théorie, une loi ordonne que la ville soit pure, et défend d'exécuter aucune sentence de mort, avant que le vaisseau ne soit arrivé à Délos et revenu à Athènes; et quelquefois le voyage dure long-temps, lorsque les vents sont contraires. La théorie commence aussitôt que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau; ce qui eut lieu, comme je le disais, la veille du jugement de Socrate. Voilà pourquoi il s'est écoulé un si long intervalle entre sa condamnation et sa mort.

ÉCHÉCRATE.

Et que se passa-t-il à sa mort, Phédon; que dit-il et que fit-il? Quels furent ceux de ses amis qui restèrent auprès de lui? Les magistrats ne leur permirent-ils pas d'assister à ses der-

niers momens, et Socrate mourut-il privé de ses amis?

PHÉDON.

Non; plusieurs de ses amis étaient présens, et même un assez grand nombre.

ÉCHÉCRATE.

Prends donc la peine de me raconter tout cela dans le plus grand détail; à moins que tu n'aies quelque affaire pressante.

PHÉDON.

Point du tout; je suis de loisir, et je vais essayer de te satisfaire : aussi-bien n'y a-t-il jamais pour moi de plus grand plaisir que de me rappeler Socrate, ou en en parlant moi-même, ou en écoutant les autres en parler.

ÉCHÉCRATE.

Et c'est aussi, Phédon, la disposition que tu trouveras dans tes auditeurs; ainsi tâche, autant qu'il te sera possible, de ne rien oublier.

PHÉDON.

Véritablement, ce spectacle fit sur moi une impression extraordinaire. Je n'éprouvai pas la pitié qu'il était naturel que j'éprouvasse en assistant à la mort d'un ami; au contraire, Échécrate, il me semblait heureux, à le voir et à l'entendre, tant il mourut avec assurance et dignité; et je pensais qu'il ne quittait ce monde que sous la protection des dieux qui lui desti-

naient dans l'autre une félicité aussi grande que celle dont aucun mortel ait jamais joui: aussi ne fus-je pas saisi de cette pitié pénible, que semblait devoir m'inspirer cette scène de deuil. Je ne ressentis pas non plus le plaisir qui se mêlait ordinairement à nos entretiens sur la philosophie; car ce fut encore là le sujet de la conversation : mais il se passait en moi je ne sais quoi d'extraordinaire, un mélange jusqu'alors inconnu de plaisir et de peine, lorsque je venais à penser que dans un moment cet homme admirable allait nous quitter pour toujours; et tous ceux qui étaient présens étaient à-peu-près dans la même disposition. On nous voyait tantôt sourire et tantôt fondre en larmes: surtout un de nous, Apollodore*; tu connais l'homme, et son humeur.

ÉCHÉCRATE.

Comment ne connaîtrais-je pas Apollodore?

PHÉDON.

Il s'abandonnait tout entier à cette diversité d'émotions; et moi, je n'étais guère moins troublé, ainsi que les autres.

ÉCHÉCRATE.

Quels étaient ceux qui se trouvaient là, Phédon?

* Voyez *le Banquet*, *l'Apologie de Xénophon*, et *l'histoire d'Élien*.

PHÉDON.

De compatriotes, il y avait cet Apollodore, Critobule et son père Criton, Hermogène (1), Épigène (2), Eschine (3), et Antisthène (4). Il y avait aussi Ctésippe (5) du bourg de Péanée, Ménexène (6), et encore quelques autres du pays. Platon, je crois, était malade.

ÉCHÉCRATE.

Y avait-il des étrangers?

PHÉDON.

Oui; Simmias de Thèbes, Cébès et Phédondes (7); et de Mégare, Euclide (8), et Terpsion (9).

(1) Fils d'Hipponicus. (Voyez le *Cratyle.*)

(2) Voyez l'*Apologie.* — Xénophon, *Memorab.*

(3) Auteur de trois Dialogues qui nous ont été conservés. (Voyez l'*Apologie.*)

(4) Chef de l'école cynique. (Diog. Laerce, liv. VI.)

(5) Voyez l'*Entidème* et le *Lysis.* — Péanée, bourg ou dème de la tribu Pandionide.

(6) Voyez le *Ménexène.*

(7) De Thèbes et non de Cyrène, comme le veut Ruhnkenius.

(8) Chef de l'école Mégarique. (Diog. Laerce, liv. II.)

(9) Voyez le *Théetète.*

ÉCHÉCRATE.

Aristippe * et Cléombrote ** n'y étaient-ils pas?

PHÉDON.

Non; on disait qu'ils étaient à Égine.

ÉCHÉCRATE.

N'y en avait-il pas d'autres?

PHÉDON.

Voilà, je crois, à peu près tous ceux qui y étaient.

ÉCHÉCRATE.

Eh bien, sur quoi disais-tu que roula l'entretien?

PHÉDON.

Je puis te raconter tout de point en point; car depuis la condamnation de Socrate nous ne manquions pas un seul jour d'aller le voir. Comme la place publique, où le jugement avait été rendu, était tout près de la prison, nous nous y rassemblions le matin, et là nous attendions, en nous entretenant ensemble, que la prison fût ouverte, et elle ne l'était jamais de bonne heure. Aussitôt qu'elle s'ouvrait, nous nous rendions auprès de Socrate, et nous passions ordinairement tout le jour avec lui. Mais ce jour-là nous nous réunîmes de plus

* De Cyrène, chef de la secte Cyrénaïque.

** D'Ambracie. On dit qu'après avoir lu le *Phédon*, il se jeta dans la mer. (Callimach. *epigr.* 24.)

grand matin que de coutume. Nous avions appris la veille, en sortant le soir de la prison, que le vaisseau était revenu de Délos. Nous nous recommandâmes donc les uns aux autres de venir le lendemain au lieu accoutumé, le plus matin qu'il se pourrait, et nous n'y manquâmes pas. Le geôlier, qui nous introduisait ordinairement, vint au-devant de nous, et nous dit d'attendre, et de ne pas entrer avant qu'il nous appelât lui-même; car les Onze, dit-il, font en ce moment ôter les fers à Socrate, et donnent des ordres pour qu'il meure aujourd'hui. Quelques momens après, il revint et nous ouvrit. En entrant, nous trouvâmes Socrate qu'on venait de délivrer de ses fers, et Xantippe, tu la connais, auprès de lui, et tenant un de ses enfans entre ses bras. A peine nous eut-elle aperçus, qu'elle commença à se répandre en lamentations et à dire tout ce que les femmes ont coutume de dire en pareilles circonstances. Socrate, s'écria-t-elle, c'est donc aujourd'hui le dernier jour où tes amis te parleront, et où tu leur parleras! Mais lui, tournant les yeux du côté de Criton: Qu'on la reconduise chez elle, dit-il: aussitôt quelques esclaves de Criton l'emmenèrent poussant des cris et se meurtrissant le visage. Alors Socrate, se mettant sur son séant, plia la jambe qu'on venait de

dégager, la frotta avec sa main, et nous dit en la frottant : L'étrange chose, mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur que l'on prétend son contraire! Car si le plaisir et la douleur ne se rencontrent jamais en même temps, quand on prend l'un, il faut accepter l'autre, comme si un lien naturel les rendait inséparables. Je regrette qu'Ésope n'ait pas eu cette idée; il en eût fait une fable; il nous eût dit que Dieu voulut réconcilier un jour ces deux ennemis; mais que n'ayant pu y réussir, il les attacha à la même chaîne, et que pour cette raison, aussitôt que l'un est venu, on voit bientôt arriver son compagnon; et je viens d'en faire l'expérience moi-même, puisqu'à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe, je sens maintenent succéder le plaisir.

Vraiment, Socrate, interrompit Cébès, tu fais bien de m'en faire ressouvenir; car, à propos des poésies que tu as composées, des fables d'Ésope que tu as mises en vers, et de ton hymne à Apollon*, quelques-uns et surtout Evenus**, récemment encore, m'ont demandé

* Voyez Diogène Laerce, qui en cite quelques vers, liv. II, 42.

** Voyez *l'Apologie*.

par quel motif tu t'étais mis à faire des vers depuis que tu étais en prison, toi qui jusque-là n'en avais fait de ta vie. Si donc tu mets quelque intérêt à ce que je puisse répondre à Evenus, lorsqu'il viendra me faire la même question, et je suis sûr qu'il n'y manquera pas, apprends-moi ce qu'il faut que je lui dise.

Eh bien, mon cher Cébès, reprit Socrate, dis-lui la vérité: que ce n'a pas été assurément pour être son rival en poésie; je savais bien que ce n'était pas chose facile; mais pour éprouver le sens de certains songes, et acquitter ma conscience envers eux, si par hasard la poésie était celui des beaux-arts auquel ils m'ordonnaient de m'appliquer; car souvent, dans le cours de ma vie, un même songe m'est apparu, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, mais me prescrivant toujours la même chose: Socrate, me disait-il, cultive les beaux-arts. Jusqu'ici j'avais pris cet ordre pour une simple exhortation à continuer, et je m'imaginais que, semblables aux encouragemens par lesquels nous excitons ceux qui courent dans la lice, ces songes, en me prescrivant l'étude des beaux-arts, m'exhortaient seulement à poursuivre mes occupations accoutumées, puisque la philosophie est le premier des arts, et que je me livrais tout entier à la philosophie. Mais depuis ma con-

damnation et pendant l'intervalle que me laissait la fête du Dieu, je pensai que si par hasard c'était aux beaux-arts dans le sens ordinaire que les songes m'ordonnaient de m'appliquer, il ne fallait pas leur désobéir, et qu'il était plus sûr pour moi de ne quitter la vie qu'après avoir satisfait aux dieux, en composant des vers suivant l'avertissement du songe. Je commençai donc par chanter le Dieu dont on célébrait la fête; ensuite, faisant réflexion qu'un poëte, pour être vraiment poëte, ne doit pas composer des discours en vers, mais inventer des fictions, et ne me sentant pas ce talent, je me déterminai à travailler sur les fables d'Ésope, et je mis en vers celles que je savais, et qui se présentèrent les premières à ma mémoire. Voilà, mon cher Cébès, ce que tu diras à Evenus. Dis-lui encore de se bien porter, et s'il est sage, de me suivre. Car c'est apparemment aujourd'hui que je m'en vais, puisque les Athéniens l'ordonnent.

Alors Simmias: Eh! Socrate, quel conseil donnes-tu là à Evenus. Vraiment, je me suis souvent trouvé avec lui; mais, à ce que je puis connaître, il ne se rendra pas très-volontiers à ton invitation.

Quoi, repartit Socrate, Evenus n'est-il pas philosophe?

Je le crois, répondit Simmias. — Eh bien donc,

Evenus voudra me suivre, lui et tout homme qui s'occupera dignement de philosophie. Seulement il pourra bien ne pas précipiter lui-même le départ; car on dit que cela n'est pas permis. En disant ces mots, il s'assit sur le bord de son lit, posa les pieds à terre, et parla dans cette position tout le reste du jour.

Comment l'entends-tu donc, Socrate, lui demanda Cébès? il n'est pas permis d'attenter à sa vie, et le philosophe doit vouloir suivre celui qui quitte la vie? — Eh quoi, Cébès! ni Simmias ni toi, vous n'avez entendu traiter cette question, vous qui avez vécu avec Philolaüs*. — Jamais à fond, Socrate. — Je n'en sais moi-même que ce qu'on m'en a dit. Cependant je ne vous cacherai pas ce que j'en ai appris. Aussi-bien est-il peut-être fort convenable que sur le point de partir d'ici, je m'enquière et m'entretienne avec vous du voyage que je vais faire, et que j'examine quelle idée nous en avons. Que pourrions-nous faire de mieux jusqu'au coucher du soleil**? — Sur quoi se fonde-t-on, Socrate, quand on prétend qu'il n'est pas permis de se

* De Crotone, Pythagoricien. Échappé seul avec Hipparque au désastre de l'école Pythagoricienne, il vint à Thèbes, où son maître Lysis était mort. (Olympiod. *ad Phædon.*)

** La loi athénien[illegible]dait de mettre à mort pendant le jour. (Olym[illegible]*ædon.*)

donner la mort? J'ai bien ouï dire à Philolaüs quand il était parmi nous, et à plusieurs autres encore, que cela n'était pas permis; mais je n'ai jamais rien entendu qui me satisfît à cet égard. — Il ne faut pas te décourager, reprit Socrate; peut-être seras-tu plus heureux aujourd'hui. Mais il pourra te sembler étonnant qu'il n'en soit pas de ceci comme de tout le reste, et qu'il faille admettre d'une manière absolue que la vie est toujours préférable à la mort, sans aucune distinction de circonstances et de personnes; ou, si une telle rigueur paraît excessive, et si l'on admet que la mort est quelquefois préférable à la vie, il pourra te sembler étonnant qu'alors même on ne puisse, sans impiété se rendre heureux soi-même, et qu'il faille attendre un bienfaiteur étranger. — Mais un peu, dit Cébès en souriant et parlant à la manière de son pays*. — En effet, reprit Socrate, cette opinion a bien l'air déraisonnable, et cependant elle n'est peut-être pas sans raison. Je n'ose alléguer ici cette maxime enseignée dans les mystères**, que nous sommes ici-bas comme dans un poste, et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission. Elle est

* Ἴσσω Ζεύς, *Jupiter le sait,* formule béotienne, pour exprimer l'affirmative.

** Les mystères Orphiques. (Olympiod. *ad Phædon.*)

trop relevée, et il n'est pas aisé de pénétrer tout ce qu'elle renferme. Mais voici du moins une maxime qui me semble incontestable, que les dieux prennent soin de nous, et que les hommes appartiennent aux dieux; cela ne paraît-il pas vrai? — Très-vrai, répondit Cébès. — Eh bien! reprit Socrate, si l'un de tes esclaves, qui t'appartiennent aussi, se tuait sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre lui, et ne le punirais-tu pas rigoureusement si tu le pouvais? — Sans doute, répondit-il. — Sous ce point de vue, il n'est donc pas déraisonnable de dire que l'homme ne doit pas sortir de la vie avant que Dieu ne lui envoie un ordre formel, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui. — Cela paraît assez probable, dit Cébès; mais ce que tu disais en même temps que le philosophe doit mourir volontiers, ne s'y rapporte pas bien, s'il est vrai, comme nous l'avons reconnu, que les dieux prennent soin de nous et que nous leur appartenons. Il ne me paraît nullement raisonnable que des philosophes ne s'affligent pas de sortir de la tutelle des plus excellens maîtres qui puissent exister; car ils ne peuvent croire qu'ils se gouverneront mieux lorsqu'ils seront libres. Sans doute un fou pourrait s'imaginer qu'il faut s'empresser de fuir un maître; il ne réfléchirait pas qu'il ne faut jamais fuir ce qui est bon, mais au contraire s'y tenir

attaché de toutes ses forces : aussi pourrait-il bien prendre la fuite sans raison. Mais un homme sensé désirera toujours rester sous la garde de ce qui est meilleur que lui. D'où je conclus, Socrate, tout le contraire de ce que tu avançais, et je pense que c'est le sage qui s'afflige de mourir, et le fou qui s'en réjouit. — Socrate parut prendre quelque plaisir à l'insistance de Cébès : Toujours, dit-il en nous regardant, Cébès a l'art de trouver des objections, et il n'a garde de se rendre d'abord à ce qu'on lui dit.

Mais, repartit Simmias, il me semble que les objections de Cébès ne sont pas mal fondées ; car pourquoi des hommes vraiment sages voudraient-ils fuir des maîtres meilleurs qu'eux, et s'en sépareraient-ils avec plaisir? et c'est contre toi, je pense, qu'est dirigé le raisonnement de Cébès, toi qui supportes si aisément de nous quitter nous et les dieux, ces maîtres excellens, comme tu en conviens toi-même.

Vous avez raison, reprit Socrate, et je vois bien que vous voulez m'obliger à faire ici mon apologie comme devant le tribunal. — C'est cela même, dit Simmias. — Allons, je tâcherai de mieux réussir dans cette apologie que dans l'autre. Assurément, mes chers amis, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres



dieux sages et bons, ainsi que des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas, j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais il faut que vous sachiez que j'ai l'espoir de m'y réunir bientôt à des hommes vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement; mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est ce que je puis affirmer, s'il y a quelque chose en ce genre dont on puisse être sûr. Voilà pourquoi je ne m'afflige pas tant; au contraire j'espère dans une destinée réservée aux hommes après leur mort, et qui, selon la foi antique du genre humain, doit être meilleure pour les bons que pour les méchans. — Quoi donc! Socrate, dit Simmias, veux-tu nous quitter, en gardant pour toi les motifs de tes espérances sans nous en faire part? Il me semble que c'est un bien qui nous est commun, et, si tu nous transmets ta conviction, voilà ton apologie faite. — C'est ce que je vais entreprendre, reprit Socrate: mais d'abord sachons de Criton ce qu'il paraît vouloir nous dire depuis assez long-temps.

Que pourrait-ce être autre chose, lui dit Criton, sinon que celui qui doit te donner le poison ne cesse de me répéter depuis long-temps que tu dois parler le moins possible, car il prétend que ceux qui parlent trop, s'échauffent, et que rien n'est plus contraire à l'effet du poison;

qu'autrement on est quelquefois forcé de donner du poison deux et trois fois à ceux qui se laissent ainsi échauffer par la conversation.

Laisse-le dire, répondit Socrate, et qu'il prépare son affaire, comme s'il devait me donner la ciguë deux fois et même trois, s'il le faut. — Je me doutais bien de ta réponse; mais il me tourmente toujours. — Laisse-le dire, reprit Socrate; mais il est temps que je vous rende compte à vous, qui êtes mes juges, des raisons qui me portent à croire qu'un homme qui s'est livré sérieusement à l'étude de la philosophie doit voir arriver la mort avec tranquillité, et dans la ferme espérance qu'en sortant de cette vie il trouvera des biens infinis; et je vais m'efforcer de vous le prouver, Simmias et Cébès. Le vulgaire ignore que la vraie philosophie n'est qu'un apprentissage, une anticipation de la mort. Cela étant, ne serait-il pas absurde, en vérité, de n'avoir toute sa vie pensé qu'à la mort, et, lorsqu'elle arrive, d'en avoir peur, et de reculer devant ce qu'on poursuivait? — Sur quoi Simmias se mettant à rire: Par Jupiter! Socrate, tu m'as fait rire, bien qu'à cette heure j'en eusse peu d'envie. Car, je n'en doute pas, il y a bien des gens qui, s'ils t'entendaient, ne manqueraient pas de dire que tu parles très-bien sur les philosophes. Ils ne demanderaient pas mieux, du

moins nos Thébains, sans aucun doute, que ceux qui s'occupent de philosophie se passionnassent tellement pour la mort, qu'ils mourussent en effet, sachant bien, diraient-ils, que c'est là le sort qu'ils méritent.

Et ils diraient assez vrai, Simmias, reprit Socrate, sauf ceci, qu'ils le savent bien : car il n'est pas vrai qu'ils sachent ni en quels sens les philosophes souhaitent la mort, ni en quel sens ils la méritent, ni quelle mort. Mais laissons-les là et parlons entre nous. La mort nous paraît-elle quelque chose?

Oui, certes, repartit Simmias.

N'est-ce pas la séparation de l'ame et du corps, de manière que le corps demeure seul d'un côté, et l'ame seule de l'autre? N'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort?

C'est cela même, dit Simmias.

Vois donc, mon cher, si tu penseras comme moi; car du principe que nous allons admettre dépend en partie, selon moi, le problême que nous agitons. Dis-moi, te paraît-il qu'il soit d'un philosophe de rechercher ce qu'on appelle le plaisir, par exemple, celui du boire et du manger?

Point du tout, Socrate, répondit Simmias.

Et les plaisirs de l'amour?

Nullement.

Et tous les autres plaisirs qui regardent le corps, crois-tu qu'il en fasse grand cas? Par exemple, les habits élégans, les chaussures et les autres ornemens du corps, crois-tu qu'il les estime, ou qu'il les méprise, toutes les fois que la nécessité ne le force pas de s'en servir?

Un véritable philosophe ne peut que les mépriser.

Il te paraît donc en général, dit Socrate, que l'objet des soins d'un philosophe n'est point le corps, mais, au contraire, de s'en séparer autant qu'il est possible, et de s'occuper uniquement de l'ame?

Précisément.

Ainsi d'abord dans toutes les choses dont nous venons de parler, ce qui caractérise le philosophe, c'est de travailler plus particulièrement que les autres hommes à détacher son ame du commerce du corps?

Évidemment.

Et cependant, Simmias, la plupart des hommes s'imaginent que lorsqu'on ne prend point plaisir à ces sortes de choses et qu'on n'en use point, ce n'est pas la peine de vivre; et qu'il est bien près de la mort, celui qui n'est plus sensible aux jouissances corporelles.

Tu dis très-vrai, Socrate.

Et quant à l'acquisition de la science, le corps

est-il un obstacle, ou ne l'est-il pas, quand on l'associe à cette recherche? Je vais m'expliquer par un exemple. La vue et l'ouïe ont-elles quelque certitude, ou les poëtes * ont-ils raison de nous chanter sans cesse, que nous n'entendons ni ne voyons véritablement? Mais si ces deux sens ne sont pas sûrs, les autres le seront encore beaucoup moins; car ils sont beaucoup plus faibles. Ne le trouves-tu pas comme moi?

Tout-à-fait, dit Simmias.

Quand donc, reprit Socrate, l'ame trouve-t-elle la vérité? car pendant qu'elle la cherche avec le corps, nous voyons clairement que ce corps la trompe et l'induit en erreur.

Cela est vrai.

N'est-ce pas surtout dans l'acte de la pensée que la réalité se manifeste à l'ame?

Oui.

Et l'ame ne pense-t-elle pas mieux que jamais lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même et se dégageant, autant que cela lui est possible, de tout com-

* Parménide, Empédocle, Épicharme.

C'est l'esprit qui voit, c'est l'esprit qui entend :
L'œil est aveugle, l'oreille est sourde.

Vers d'Épicharme. (Stob. *Floril.* IV; Plut. *de Fortunâ.*)

merce avec le corps, elle s'attache directement à ce qui est, pour le connaître ?

Parfaitement bien dit.

N'est-ce pas alors que l'ame du philosophe méprise le corps, qu'elle le fuit, et cherche à être seule avec elle-même ?

Il me semble.

Poursuivons, Simmias. Dirons-nous que la justice est quelque chose ou qu'elle n'est rien ?

Nous le dirons assurément.

N'en dirons-nous pas autant du bien et du beau ?

Sans doute.

Mais les as-tu jamais vus ?

Non, dit-il.

Ou les as-tu saisis par quelque autre sens corporel ? Et je ne parle pas seulement du juste, du bien et du beau, mais de la grandeur, de la santé, de la force, en un mot de l'essence de toutes choses, c'est-à-dire de ce qu'elles sont en elles-mêmes ? Est-ce par le moyen du corps qu'on atteint ce qu'elles ont de plus réel, ou ne pénètre-t-on pas d'autant plus avant dans ce qu'on veut connaître, qu'on y pense davantage et avec plus de rigueur ?

Cela ne peut être contesté.

Eh bien ! y a-t-il rien de plus rigoureux que de penser avec la pensée toute seule, dégagée

de tout élément étranger et sensible, d'appliquer immédiatement la pure essence de la pensée en elle-même à la recherche de la pure essence de chaque chose en soi, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans aucune intervention du corps qui ne fait que troubler l'ame et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce? Si l'on peut jamais parvenir à connaître l'essence des choses, n'est-ce pas par ce moyen?

A merveille, Socrate, on ne peut mieux parler.

De ce principe, reprit Socrate, ne s'ensuit-il pas nécessairement que les véritables philosophes doivent penser et même se dire entre eux: Il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherches; car tant que nous aurons notre corps et que notre ame sera enchaînée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité; en effet, le corps nous entoure de mille gênes par la nécessité où nous sommes d'en prendre soin: avec cela les maladies qui surviennent, traversent nos recherches. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille chimères, de mille sottises, de manière qu'en vérité il ne nous laisse pas, comme on dit, une heure de sagesse. Car qui est-ce qui fait naître les guerres, les séditions, les combats?

Le corps et ses passions. En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses, et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps et pour fournir à ses besoins. Voilà pourquoi nous n'avons pas le temps de songer à la philosophie; et ce qu'il y a de pis, c'est que si d'aventure il nous laisse quelque loisir, et que nous nous mettions à réfléchir, il intervient tout d'un coup au milieu de nos recherches, nous trouble, nous étourdit, et nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que nous nous séparions du corps, et que l'ame elle-même examine les choses en elles-mêmes. C'est alors seulement que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disions amoureux, c'est-à-dire, après notre mort, et non pendant cette vie; et la raison même le dit: car s'il est impossible de rien connaître purement pendant que nous sommes avec le corps, il faut de deux choses l'une, ou que l'on ne connaisse jamais la vérité, ou qu'on la connaisse après la mort; parce qu'alors l'ame sera rendue à elle-même: et pendant que nous serons dans cette vie, nous n'approcherons de la vérité qu'autant que nous nous éloignerons du corps; que nous renoncerons à tout commerce avec lui, si ce n'est pour la néces-

sité seule ; que nous ne lui permettrons point de nous remplir de sa corruption naturelle, et que nous nous conserverons purs de ses souillures, jusqu'à ce que Dieu lui-même vienne nous délivrer. C'est ainsi qu'affranchis de la folie du corps, nous converserons, je l'espère, avec des hommes libres comme nous, et connaîtrons par nous-mêmes l'essence des choses, et la vérité n'est que cela peut-être; mais à celui qui n'est pas pur, il n'est pas permis de contempler la pureté. Voilà, mon cher Simmias, ce qu'il me paraît que les véritables philosophes doivent penser, et se dire entre eux. Ne le crois-tu pas comme moi?

Entièrement, Socrate.

S'il en est ainsi, mon cher Simmias, tout homme qui arrivera où je vais présentement, a grand sujet d'espérer que là, mieux que partout ailleurs, il jouira à son aise de ce qui lui avait auparavant coûté tant de peine: aussi ce voyage qu'on m'a ordonné me remplit-il d'une douce espérance; et il fera le même effet sur tout homme qui croit que son ame est préparée, c'est-à-dire purifiée. Or, purifier l'ame, n'est-ce pas, comme nous le disions tantôt, la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même, et à vivre, autant qu'il lui est possible, et dans cette vie et dans l'autre, seule,

vis-à-vis d'elle-même, affranchie du corps comme d'une chaîne?

C'est tout-à-fait cela, Socrate.

Et cet affranchissement de l'ame, cette séparation d'avec le corps, n'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort?

Oui, dit Simmias.

Mais ne disions-nous pas que c'est là ce que se propose particulièrement le vrai philosophe? L'affranchissement de l'ame, sa séparation d'avec le corps, n'est-ce pas là l'occupation même du philosophe?

Il me semble.

Ne serait-ce donc pas, comme je le disais en commençant, une chose très-ridicule, qu'un homme s'exerce toute sa vie à vivre comme s'il était mort, et qu'il se fâche quand la mort arrive? Ne serait-ce pas bien ridicule?

Assurément.

Il est donc certain, Simmias, que le véritable philosophe s'exerce à mourir, et que la mort ne lui est nullement terrible. En effet, penses-y: s'il déteste le corps et aspire à vivre de la vie seule de l'ame, et si, quand ce moment arrive, il le repousse avec effroi et avec colère, n'y a-t-il point une contradiction honteuse à n'aller pas très-volontiers où l'on espère obtenir les biens après lesquels on a soupiré toute sa vie? car

enfin il aspirait à connaître, il détestait le corps et désirait en être délivré. Quoi! il y a eu beaucoup d'hommes qui, pour avoir perdu ce qu'ils aimaient sur la terre, leurs femmes, ou leurs enfans, sont descendus volontiers aux enfers, conduits par la seule espérance que là ils verraient ceux qu'ils aiment et qu'ils vivraient avec eux : et un homme qui aime véritablement la sagesse et qui a la ferme espérance de la trouver dans les enfers, sera fâché de mourir et n'ira pas avec joie dans les lieux où il jouira de ce qu'il aime? Ah! mon cher Simmias, il faut croire qu'il ira avec une très-grande volupté, s'il est véritablement philosophe; car il est fortement persuadé que nulle part que dans l'autre monde il ne rencontrera cette pure sagesse qu'il cherche. Cela étant, n'y aurait-il pas, comme je disais tantôt, de l'extravagance pour un tel homme à craindre la mort?

Il y en aurait une très-grande, répondit Simmias.

Et par conséquent, continue Socrate, toutes les fois que tu verras un homme se fâcher et reculer quand il est sur le point de mourir, c'est une marque sûre que c'est un homme qui n'aime pas la sagesse, mais le corps; et qui aime le corps, aime l'argent et les honneurs, l'un des deux ou tous les deux ensemble.

Cela est comme tu le dis, Socrate.

Ainsi donc, Simmias, ce qu'on appelle la force, ne convient-il pas particulièrement aux philosophes? et la tempérance, cette vertu qui consiste à maîtriser ses passions, ne convient-elle pas particulièrement à ceux qui méprisent leur corps et qui se sont consacrés à l'étude de la sagesse?

Nécessairement.

Car si tu veux examiner la force et la tempérance des autres hommes, tu les trouveras très-ridicules.

Comment cela, Socrate?

Tu sais, dit-il, que tous les autres hommes croient la mort un des plus grands maux.

Cela est vrai, dit Simmias.

Quand donc ils souffrent la mort avec quelque courage, ils ne la souffrent que parce qu'ils craignent un mal plus grand.

Il en faut convenir.

Et par conséquent tous les hommes ne sont courageux que par peur, excepté le seul philosophe: et pourtant il est assez absurde qu'un homme soit brave par timidité.

Tu as raison, Socrate.

N'en est-il pas de même de vos tempérans? ils ne le sont que par intempérance: et quoique cela paraisse d'abord impossible, c'est pourtant

ce qui arrive de cette folle et ridicule tempérance; car ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre qu'ils désirent et auquel ils sont assujettis. Ils appellent bien intempérance, d'être gouverné par ses passions; mais cela ne les empêche pas de ne surmonter certaines voluptés que dans l'intérêt d'autres voluptés dont ils sont esclaves; ce qui ressemble fort à ce que je disais tout-à-l'heure qu'ils sont tempérans par intempérance.

Cela paraît assez vraisemblable, Socrate.

Mon cher Simmias, songe que ce n'est pas un très-bon échange pour la vertu que de changer des voluptés pour des voluptés, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, et de mettre, pour ainsi dire, ses passions en petite monnaie; que la seule bonne monnaie, Simmias, contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse; qu'avec celle-là on achète tout, on a tout, force, tempérance, justice; qu'en un mot, la vraie vertu est avec la sagesse, indépendamment des voluptés, des tristesses, des craintes et de toutes les autres passions; tandis que, sans la sagesse, la vertu qui résulte des transactions des passions entre elles n'est qu'une vertu fantastique, servile, sans vérité; car la vérité de la vertu consiste précisément dans la purification de toutes les passions,

et la tempérance, la justice, la force et la sagesse elle-même sont des purifications. Et il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi les initiations n'étaient pas des hommes ordinaires, mais des génies supérieurs qui, dès les premiers temps, ont voulu nous enseigner que celui qui arrivera dans l'autre monde sans être initié et purifié, demeurera dans la fange; mais que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu parmi les dieux *. Or, disent ceux qui président aux initiations : *Beaucoup prennent le thyrse, mais peu sont inspirés par le dieu* **; et ceux-là ne sont, à mon avis, que ceux qui ont bien philosophé. Je n'ai rien oublié pour être de ce nombre, et j'ai travaillé toute ma vie à y parvenir. Si tous mes efforts n'ont pas été inutiles et si j'y ai réussi, c'est ce que j'espère savoir dans un moment, s'il plaît à Dieu. Voilà, Simmias et Cébès, ce que j'avais à vous dire pour me justifier auprès de vous, de ce que je ne m'afflige pas de vous quitter

* Maxime Orphique. (OLYMPIOD. *ad Phædon. Fragm. Orphei;* HERMANN. 509. — Voyez aussi l'*Hymne à Cérès*, v. 485.

** Vers Orphique. (OLYMP. *ad Phædon.*) Clément d'Alexandrie, p. 315 et 554, qui cite cette sentence, la rapproche de celle de saint Matthieu : *Beaucoup d'appelés, peu d'élus.*

vous et les maîtres de ce monde, dans l'espérance que dans l'autre aussi je trouverai de bons amis et de bons maîtres, et c'est ce que le vulgaire ne peut s'imaginer. Mais je désire avoir mieux réussi auprès de vous qu'auprès de mes juges d'Athènes.

Quand Socrate eut ainsi parlé, Cébès prenant la parole, lui dit; Socrate, tout ce que tu viens de dire me semble très-vrai. Il n'y a qu'une chose qui paraît incroyable à l'homme : c'est ce que tu as dit de l'ame. Il semble que lorsque l'ame a quitté le corps, elle n'est plus; que, le jour où l'homme expire, elle se dissipe comme une vapeur ou comme une fumée, et s'évanouit sans laisser de traces : car si elle subsistait quelque part recueillie en elle-même et délivrée de tous les maux dont tu nous as fait le tableau, il y aurait une grande et belle espérance, ô Socrate, que tout ce que tu as dit se réalise; mais que l'ame survive à la mort de l'homme, qu'elle conserve l'activité et la pensée, voilà ce qui a peut-être besoin d'explication et de preuves.

Tu dis vrai, Cébès, reprit Socrate; mais comment ferons-nous? Veux-tu que nous examinions dans cette conversation si cela est vraisemblable, ou si cela ne l'est pas?

Je prendrai un très-grand plaisir, répondit Cébès, à entendre ce que tu penses sur cette matière.

Je ne pense pas au moins, reprit Socrate, que si quelqu'un nous entendait, fût-ce un faiseur de comédies, il pût me reprocher que je badine, et que je parle de choses qui ne me regardent pas *. Si donc tu le veux, examinons ensemble cette question. Et d'abord voyons si les ames des morts sont dans les enfers, ou si elles n'y sont pas. C'est une opinion bien ancienne ** que les ames, en quittant ce monde, vont dans les enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde, et retournent à la vie après avoir passé par la mort. S'il en est ainsi, et que les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les ames sont dans les enfers pendant cet intervalle; car elles ne reviendraient pas au monde, si elles n'étaient plus: et c'en sera une preuve suffisante si nous voyons clairement que les vivans ne naissent que des morts; car si cela n'est point, il faut chercher d'autres preuves.

Fort bien, dit Cébès.

Mais, reprit Socrate, pour s'assurer de cette vérité, il ne faut pas se contenter de l'examiner

* Allusion à un reproche d'Eupolis, poëte comique. (Olymp. *ad Phædon.*; Proclus, *ad Parmenidem*, lib. I, p. 50, *edit. Parisiens.* t. IV.)

** Dogme Pythagoricien, et même Orphique. (Olymp. *ad Phædon.* — Voyez *Orph. Fragm.* Hermann. p. 510.)

par rapport aux hommes, il faut aussi l'examiner par rapport aux animaux, aux plantes et à tout ce qui naît : car on verra par là que toutes les choses naissent de la même manière, c'est-à-dire de leurs contraires, lorsqu'elles en ont, comme le beau a pour contraire le laid, le juste a pour contraire l'injuste, et ainsi de mille autres choses. Voyons donc si c'est une nécessité absolue que les choses, qui ont leur contraire, ne naissent que de ce contraire; comme, par exemple, s'il faut de toute nécessité quand une chose devient plus grande, qu'elle fût auparavant plus petite, pour acquérir ensuite cette grandeur.

Sans doute.

Et quand elle devient plus petite, s'il faut qu'elle fût plus grande auparavant, pour diminuer ensuite.

Évidemment.

Tout de même, le plus fort vient du plus faible, le plus vite du plus lent.

C'est une vérité sensible.

Eh, quoi! reprit Socrate, quand une chose devient plus mauvaise, n'est-ce pas de ce qu'elle était meilleure, et quand elle devient plus juste, n'est-ce pas de ce qu'elle était moins juste?

Sans difficulté, Socrate.

Ainsi donc, Cébès, que toutes les choses viennent de leurs contraires, voilà qui est suffisamment prouvé.

Très-suffisamment, Socrate.

Mais entre ces deux contraires, n'y a-t-il pas toujours un certain milieu, une double opération qui mène de celui-ci à celui-là, et ensuite de celui-là à celui-ci? Le passage du plus grand au plus petit, ou du plus petit au plus grand, ne suppose-t-il pas nécessairement une opération intermédiaire, savoir, augmenter et diminuer?

Oui, dit Cébès.

N'en est-il pas de même de ce qu'on appelle se mêler et se séparer, s'échauffer et se refroidir, et de toutes les autres choses? Et quoiqu'il arrive quelquefois que nous n'ayons pas de termes pour exprimer toutes ces nuances, ne voyons-nous pas réellement que c'est toujours une nécessité absolue que les choses naissent les unes des autres, et qu'elles passent de l'une à l'autre, par une opération intermédiaire?

Cela est indubitable.

Eh bien! reprit Socrate, la vie n'a-t-elle pas aussi son contraire, comme la veille a pour contraire le sommeil?

Sans doute, dit Cébès.

Et quel est ce contraire?

C'est la mort.

Ces deux choses ne naissent-elles donc pas l'une de l'autre, puisqu'elles sont contraires; et

puisqu'il y a deux contraires, n'y a-t-il pas une double opération intermédiaire qui les fait passer de l'un à l'autre?

Comment non?

Pour moi, repartit Socrate, je vais vous dire la combinaison des deux contraires le sommeil et la veille, et la double opération qui les convertit l'un dans l'autre, et toi, tu m'expliqueras l'autre combinaison. Je dis donc, quant au sommeil et à la veille, que du sommeil naît la veille, et de la veille le sommeil; et que ce qui mène de la veille au sommeil, c'est l'assoupissement, et du sommeil à la veille, c'est le réveil. Cela n'est-il pas assez clair?

Très-clair.

Dis-nous donc de ton côté la combinaison de la vie et de la mort. Ne dis-tu pas que la mort est le contraire de la vie?

Oui.

Et qu'elles naissent l'une de l'autre?

Sans doute.

Qui naît donc de la vie?

La mort.

Et qui naît de la mort?

Il faut nécessairement avouer que c'est la vie.

C'est donc de ce qui est mort que naît tout ce qui vit, choses et hommes.

Il paraît certain.

Et par conséquent, reprit Socrate, après la mort nos ames vont habiter les enfers.

Il le semble.

Maintenant, des deux opérations qui font passer de l'état de vie à l'état de mort, et réciproquement, l'une n'est-elle pas manifeste? car mourir tombe sous les sens, n'est-ce pas?

Sans difficulté.

Mais quoi! pour faire le parallèle, n'existe-t-il pas une opération contraire, ou la nature est-elle boiteuse de ce côté-là? Ne faut-il pas nécessairement que mourir ait son contraire?

Nécessairement.

Et quel est-il?

Revivre.

Revivre, dit Socrate, est donc, s'il a lieu, l'opération qui ramène de l'état de mort à l'état de vie. Nous convenons donc que la vie ne naît pas moins de la mort, que la mort de la vie, preuve satisfaisante que l'ame, après la mort, existe quelque part, d'où elle revient à la vie.

Il me semble, repartit Cébès, que c'est une suite nécessaire des principes que nous avons reçus.

Et il me semble aussi, Cébès, que nous ne les avons pas reçus sans raison; vois-le toi-même: s'il n'y avait pas deux opérations correspondantes, et faisant un cercle, pour ainsi dire,

et qu'il n'y eût qu'une seule opération, une production directe de l'un à l'autre contraire, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier qui l'aurait produit, tu comprends bien que toutes choses finiraient par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et que toute production cesserait.

Comment dis-tu, Socrate?

Il n'est pas bien difficile de comprendre ce que je dis. S'il y avait l'assoupissement, et qu'il n'y eût point de réveil après le sommeil, la nature finirait par effacer Endymion, qui ne ferait plus grande figure, quand le monde entier serait dans le même cas que lui, enseveli dans le sommeil *. Si tout se mêlait, sans que ce mélange produisît jamais de séparation, on verrait bientôt arriver ce que disait Anaxagore : *Toutes les choses seraient ensemble* **. De même, mon cher Cébès, si tout ce qui a reçu la vie venait à mourir, et qu'étant mort il demeurât dans le même état, sans revivre, n'arriverait-il pas né-

* Le bel Endymion dormit, dit-on, une longue suite d'années, dans une grotte du Latmos, montagne de Carie : endormi par la Lune, qui le visitait. (CICER. *Tuscul.* I, 38.)

** C'est le commencement d'un ouvrage d'Anaxagore : « Toutes les choses étaient ensemble ; l'intelligence les divisa « et les arrangea. » (DIOG. LAERCE, II, 6 ; WALKEN. *Diatrib. in Euripid. Fragm.*)

cessairement que toutes choses finiraient à la longue, et qu'il n'y aurait plus rien qui vécût. Car si ce n'est pas des choses mortes que naissent les choses vivantes, et que les choses vivantes viennent à mourir, le moyen que toutes choses ne soient enfin absorbées par la mort?

Cela est impossible, Socrate, repartit Cébès; et tout ce que tu viens de dire me paraît incontestable.

Il me semble aussi, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand nous les avons reçues: car il est certain qu'il y a un retour à la vie; que les vivans naissent des morts; que les ames des morts existent, et que les ames vertueuses sont mieux, et les méchantes plus mal.

Oui, sans doute, dit Cébès, en l'interrompant; c'est encore une suite nécessaire de cet autre principe que je t'ai entendu souvent établir, qu'apprendre n'est que se ressouvenir. Si ce principe est vrai, il faut, de toute nécessité, que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous ressouvenons dans celui-ci; et cela est impossible si notre ame n'existe pas avant que de venir sous cette forme humaine. C'est une nouvelle preuve que notre ame est immortelle.

Mais, Cébès, dit Simmias, quelles démonstra-

tions a-t-on de ce principe? Rappelle-les-moi, car je ne m'en souviens pas présentement.

Je ne t'en dirai qu'une, mais très-belle, répondit Cébès: c'est que tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes; ce qu'ils ne feraient jamais, s'ils ne possédaient déja une certaine science et de véritables lumières; on n'a qu'à les mettre dans les figures de géométrie et dans d'autres choses de cette nature, on ne peut alors s'empêcher de reconnaître qu'il en est ainsi.

Si, de cette manière, tu n'es pas persuadé, Simmias, dit Socrate, vois si celle-là t'amènera à notre sentiment: as-tu de la peine à croire qu'apprendre soit seulement se ressouvenir?

Pas beaucoup, répondit Simmias; mais j'ai besoin précisément de ce dont nous parlons, de me ressouvenir; et, grace à ce qu'a dit Cébès, peu s'en faut que je me ressouvienne déja, et commence à croire, mais cela n'empêchera pas que je n'écoute avec plaisir les preuves nouvelles que tu veux en donner.

Les voici, reprit Socrate: nous convenons tous que pour se ressouvenir, il faut avoir su auparavant la chose dont on se ressouvient.

Assurément.

Et convenons-nous aussi que lorsque la science vient d'une certaine manière, c'est une réminis-

cence? Quand je dis d'une certaine manière, c'est, par exemple, lorsqu'un homme en voyant ou en entendant quelque chose, ou en l'apercevant par quelque autre sens, n'acquiert pas seulement l'idée de la chose aperçue, mais en même temps pense à une autre chose dont la connaissance est pour lui d'un tout autre genre que la première, ne disons-nous pas avec raison que cet homme se ressouvient de la chose à laquelle il a pensé occasionnellement?

Comment dis-tu?

Je dis, par exemple, qu'autre est la connaissance d'un homme, et autre la connaissance d'une lyre.

Sans contredit.

Eh bien! continua Socrate, ne sais-tu pas ce qui arrive aux amans quand ils voient une lyre, un vêtement, ou quelque autre chose dont l'objet de leur amour a coutume de se servir? C'est qu'en prenant connaissance de cette lyre, ils se forment dans la pensée l'image de celui auquel cette lyre a appartenu. Voilà bien ce qu'on appelle réminiscence, comme il est arrivé souvent qu'en voyant Simmias, on s'est ressouvenu de Cébès. Je pourrais citer une foule d'autres exemples.

Rien de plus ordinaire, dit Simmias.

Admettrons-nous donc, reprit Socrate, que

tout cela est se ressouvenir, surtout quand il s'agit de choses que l'on a oubliées ou par la longueur du temps, ou pour les avoir perdues de vue?

Je n'y vois point de difficulté.

Mais en voyant un cheval ou une lyre en peinture, ne peut-on pas se ressouvenir d'un homme? Et en voyant le portrait de Simmias, ne peut-on pas se ressouvenir de Cébès?

Qui en doute?

A plus forte raison, en voyant le portrait de Simmias, se ressouviendra-t-on de Simmias lui-même.

Assurément.

Et n'arrive-t-il pas que la réminiscence se fait tantôt par la ressemblance, et tantôt par le contraste?

Oui, cela arrive.

Mais quand on se ressouvient de quelque chose par la ressemblance, n'arrive-t-il pas nécessairement que l'esprit voit tout d'un coup s'il manque quelque chose au portrait pour sa parfaite ressemblance avec l'original dont il se souvient, ou s'il n'y manque rien du tout?

Cela est impossible autrement, dit Simmias.

Prends donc bien garde s'il te paraîtra comme à moi. Ne disons-nous pas qu'il y a de l'égalité, non pas seulement entre un arbre et un arbre,

entre une pierre et une autre pierre, et entre plusieurs autres choses semblables, mais hors de tout cela? disons-nous que cette égalité en elle-même est quelque chose, ou que ce n'est rien?

Oui, assurément, nous disons que c'est quelque chose.

Mais la connaissons-nous, cette égalité?

Sans doute.

D'où avons-nous tiré cette connaissance? N'est-ce point des choses dont nous venons de parler, et qu'en voyant des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs autres choses de cette nature, nous nous sommes formé l'idée de cette égalité, qui n'est ni ces arbres, ni ces pierres, mais qui en est toute différente? Car ne te paraît-elle pas différente? Prends bien garde à ceci: les pierres, les arbres, quoiqu'ils restent souvent dans le même état, ne nous paraissent-ils pas tour-à-tour égaux ou inégaux, selon les objets auxquels on les compare?

Assurément.

Eh bien! et l'égalité te paraît-elle quelquefois inégalité?

Jamais, Socrate.

L'égalité et ce qui est égal, ne sont donc pas la même chose?

Non, certainement.

Cependant n'est-ce pas des choses égales, lesquelles sont différentes de l'égalité, que tu as tiré l'idée de l'égalité?

C'est la vérité, Socrate, repartit Simmias.

Et quand tu conçois cette égalité, ne conçois-tu pas aussi sa ressemblance ou sa dissemblance avec les choses qui t'en ont donné l'idée?

Assurément.

Au reste, il n'importe; aussitôt qu'en voyant une chose, tu en conçois une autre, qu'elle soit semblable ou dissemblable, c'est là nécessairement un acte de réminiscence.

Sans difficulté.

Mais dis-moi, reprit Socrate, en présence d'arbres qui sont égaux, ou des autres choses égales dont nous avons parlé, que nous arrive-t-il? Trouvons-nous ces choses égales comme l'égalité même? Et que s'en faut-il qu'elles ne soient égales comme cette égalité?

Il s'en faut beaucoup.

Nous convenons donc que lorsque quelqu'un, en voyant une chose, pense que cette chose-là, comme celle que je vois présentement devant moi, peut bien être égale à une certaine autre, mais qu'il s'en manque beaucoup, et qu'elle est loin de lui être entièrement conforme, il faut nécessairement que celui qui a cette pensée ait

vu et connu auparavant cette autre chose à laquelle il dit que celle-là ressemble, et à laquelle il assure qu'elle ne ressemble qu'imparfaitement?

Nécessairement.

Cela ne nous arrive-t-il pas aussi à nous sur les choses égales, relativement à l'égalité?

Assurément, Socrate.

Il faut donc, de toute nécessité, que nous ayons vu cette égalité, même avant le temps où, en voyant pour la première fois des choses égales, nous avons pensé qu'elles tendent toutes à être égales comme l'égalité même, et qu'elles ne peuvent y parvenir.

Cela est certain.

Mais nous convenons encore que nous n'avons tiré cette pensée, et qu'il est impossible de l'avoir d'ailleurs, que de quelqu'un de nos sens, de la vue, du toucher, ou de quelque autre sens; et ce que je dis d'un sens, je le dis de tous.

Et avec raison, Socrate, du moins pour l'objet de ce discours.

Il faut donc que ce soit des sens mêmes que nous tirions cette pensée, que toutes les choses égales qui tombent sous nos sens tendent à cette égalité intelligible, et qu'elles demeurent pourtant au-dessous. N'est-ce pas?

Oui, sans doute, Socrate.

Or, Simmias, avant que nous ayons commencé à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter, comme nous faisons, les choses égales sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre.

C'est une conséquence nécessaire de ce qui a été dit, Socrate.

Mais n'est-il pas vrai que d'abord, après notre naissance, nous avons vu, nous avons entendu, et que nous avons fait usage de tous nos autres sens?

Très-vrai.

Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité?

Sans doute.

Et par conséquent il faut, de toute nécessité, que nous l'ayons eue avant notre naissance.

Il semble.

Si nous l'avons eue avant notre naissance, nous savons donc avant que de naître, et d'abord après notre naissance nous avons connu, non seulement ce qui est égal, ce qui est plus grand, ce qui est plus petit, mais beaucoup d'autres choses de cette nature: car ce que nous disons ici n'est pas plus sur l'égalité que sur le

beau en lui-même, sur le bien, sur le juste, sur le saint, et, pour le dire en un mot, sur toutes les choses que, dans tous nos discours, nous marquons du caractère de l'existence; de sorte qu'il faut nécessairement que nous en ayons eu connaissance avant que de naître.

Cela est certain.

Et si, après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier toutes les fois que nous entrons dans la vie, nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions toute notre vie: car, savoir n'est autre chose que conserver les connaissances une fois acquises, et ne pas les perdre; et oublier, n'est-ce pas perdre les connaissances acquises?

Sans difficulté, Socrate.

Que si, ayant eu ces connaissances avant de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les rapprendre ces connaissances que nous avions jadis, en nous servant du ministère de nos sens, ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas ressaisir des connaissances qui nous appartiennent, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela se ressouvenir?

Tout-à-fait, Socrate.

Car nous sommes convenus qu'il est très-possible que celui qui a senti une chose, c'est-à-dire qui l'a vue, entendue, ou enfin perçue

par quelqu'un de ses sens, pense, à l'occasion de celle-là, à une autre qu'il a oubliée, et à laquelle celle qu'il a perçue a eu quelque rapport, soit qu'elle lui ressemble, ou qu'elle ne lui ressemble point; de manière qu'il faut nécessairement de deux choses l'une, ou que nous naissions avec ces connaissances, et que nous les conservions tous pendant la vie, ou que ceux qui, selon nous, apprennent, ne fassent que se ressouvenir, et que la science ne soit qu'une réminiscence.

Il le faut nécessairement, Socrate.

Que choisis-tu donc, Simmias? Naissons-nous avec des connaissances, ou nous ressouvenons-nous ensuite de ce que nous connaissions déja?

En vérité, Socrate, je ne sais présentement que choisir.

Mais que penseras-tu, et que choisiras-tu sur ceci? Celui qui sait, peut-il rendre raison de ce qu'il sait, ou ne le peut-il pas?

Il le peut sans aucun doute, Socrate.

Et tous les hommes te paraissent-ils pouvoir rendre raison des choses dont nous venons de parler?

Je le voudrais bien, répondit Simmias, mais je crains fort que demain il n'y ait plus un homme capable de le faire.

Il ne te paraît donc pas, Simmias, que tous les hommes possèdent ces connaissances?

Non, assurément.

Ils ne font donc que se ressouvenir de ce qu'ils ont appris jadis?

Il le faut bien.

Et en quel temps nos ames ont-elles donc appris ces connaissances? car ce n'est pas depuis que nous sommes nés.

Non, certainement.

C'est donc avant ce temps-là?

Sans doute.

Et par conséquent, Simmias, nos ames existaient auparavant, avant qu'elles parussent sous cette forme humaine; elles existaient sans enveloppe corporelle: dans cet état, elles savaient.

A moins que nous ne disions, Socrate, que nous avons acquis toutes ces connaissances en naissant; car voilà le seul temps qui nous reste.

Bien! mon cher; mais en quel autre temps les avons-nous perdues? Car nous ne les avons plus aujourd'hui, comme nous venons d'en convenir. Les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises? ou peux-tu marquer un autre temps?

Non, Socrate, et je ne m'apercevais pas que ce que je disais ne signifie rien.

Il faut donc tenir pour constant, Simmias, que si toutes ces choses, que nous avons toujours dans la bouche, existent véritablement, je

veux dire le bon, le bien, et toutes les autres essences du même ordre, s'il est vrai que nous y rapportons toutes les impressions des sens, comme à leur type primitif, que nous trouvons d'abord en nous-mêmes; et s'il est vrai que c'est à ce type que nous les comparons, il faut nécessairement, dis-je, que, comme toutes ces choses-là existent, notre ame existe aussi, et qu'elle soit avant que nous naissions : et si ces choses-là n'existent point, tout notre raisonnement porte à faux. Cela n'est-il pas constant, et n'est-ce pas une égale nécessité que ces choses existent, et que nos ames soient avant notre naissance, ou qu'elles ne soient pas et nos ames non plus?

Assurément, c'est une égale nécessité, Socrate, et, grace à Dieu, la conséquence de tout ceci est que l'ame existe avant notre apparition dans ce monde, ainsi que les essences dont tu viens de parler : car, pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau et du bien; et cela m'est suffisamment démontré.

Et Cébès? dit Socrate; car il faut que Cébès soit aussi persuadé.

Je pense aussi, dit Simmias, qu'il trouve tes preuves très-suffisantes, quoique ce soit bien l'homme le plus rebelle à la conviction. Cependant je le tiens convaincu que notre ame est avant notre naissance; mais qu'elle soit après

notre mort, c'est ce qui ne me paraît pas à moi-même assez prouvé : car tu n'as pas encore réfuté cette opinion vulgaire dont Cébès parlait tantôt, qu'après la mort de l'homme l'ame se dissipe et cesse d'être. En effet, qu'est-ce qui empêche que l'ame naisse, qu'elle existe à part dans quelque lieu, qu'elle soit avant de venir animer le corps de l'homme, et qu'après qu'elle est sortie de ce corps, elle finisse comme lui, et cesse d'être?

Tu dis fort bien, Simmias, ajouta Cébès; il me paraît que Socrate n'a prouvé que la moitié de ce qu'il fallait prouver: car il a bien démontré que notre ame existait avant notre naissance; mais, pour achever sa démonstration, il devait prouver aussi qu'après notre mort notre ame n'existe pas moins qu'elle a existé avant cette vie.

Mais je vous l'ai démontré, Simmias et Cébès, reprit Socrate, et vous en conviendrez si vous joignez cette dernière preuve à celle que vous avez admise, que les vivans naissent des morts; car s'il est vrai que notre ame existe avant notre naissance, et s'il est nécessaire qu'en venant à la vie elle sorte, pour ainsi dire, du sein de la mort, comment n'y aurait-il pas la même nécessité qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit retourner à la vie? Ce

que vous demandez a donc été démontré. Cependant, il me paraît que vous souhaitez tous deux d'approfondir davantage cette question, et que vous craignez, comme les enfans, que quand l'ame sort du corps les vents ne l'emportent, surtout quand on meurt par un grand vent.

Sur quoi Cébès se mettant à rire : Eh bien! Socrate, prends que nous le craignons, ou plutôt que ce n'est pas nous qui le craignons, mais qu'il pourrait bien y avoir en nous un enfant qui le craignît; tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort, comme d'un masque difforme.

Il faut, reprit Socrate, employer chaque jour des enchantemens, jusqu'à ce que vous l'ayez guéri.

Mais, Socrate, où trouverons-nous un bon enchanteur, puisque tu nous quittes?

La Grèce est grande, Cébès, répondit Socrate, et l'on y trouve beaucoup d'habiles gens. D'ailleurs, il y a bien d'autres pays que la Grèce, il faut les parcourir tous et les interroger pour trouver cet enchanteur, sans épargner ni travail ni dépense; car il n'y a rien à quoi vous puissiez employer votre fortune plus utilement. Il faut aussi que vous le cherchiez parmi vous réciproquement; car peut-être ne trouverez-vous personne plus capable de faire ces enchantemens que vous-mêmes.

Nous n'y manquerons pas, Socrate; mais reprenons le discours que nous avons quitté, si tu le veux bien.

Comment donc! très-volontiers, Cébès.

A merveille, Socrate.

Ce que nous devons nous demander d'abord à nous-mêmes, reprit Socrate, c'est qui se dissout, pour quel ordre de choses nous devons craindre cet accident, et pour quel ordre de choses cet accident n'est pas à craindre. Ensuite, il faut examiner auquel de ces deux ordres appartient notre ame; et sur cela, craindre ou espérer pour elle.

Cela est très-vrai.

Ne semble-t-il pas que c'est aux choses qui sont en composition et qui sont composées de leur nature, qu'il appartient de se résoudre dans les mêmes parties dont elles se composent, et que s'il y a des êtres qui ne soient pas composés, ils sont les seuls que cet accident ne peut atteindre?

Cela me paraît très-certain, dit Cébès.

Les choses qui sont toujours les mêmes et dans le même état, n'y a-t-il pas bien de l'apparence qu'elles ne sont pas composées? Et celles qui changent toujours et ne sont jamais les mêmes, ne paraissent-elles pas composées nécessairement?

Je le trouve comme toi, Socrate.

Allons tout d'un coup à ces choses dont nous parlions tout à l'heure. Tout ce que, dans nos demandes et dans nos réponses, nous caractérisons en disant qu'il existe, tout cela est-il toujours le même, ou change-t-il quelquefois? L'égalité absolue, le beau absolu, le bien absolu, toutes les existences essentielles reçoivent-elles quelquefois quelque changement, si petit qu'il puisse être, ou chacune d'elles, étant pure et simple, demeure-t-elle ainsi toujours la même en elle-même, sans jamais recevoir la moindre altération ni le moindre changement?

Il faut nécessairement, répondit Cébès, qu'elles demeurent toujours les mêmes, sans jamais changer.

Et que dirons-nous de toutes ces choses qui réfléchissent plus ou moins l'idée de l'égalité et de la beauté absolue, hommes, chevaux, habits, et tant d'autres choses semblables? Demeurent-elles toujours les mêmes, ou, en opposition aux premières, ne demeurent-elles jamais dans le même état, ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux autres?

Non, répondit Cébès, elles ne demeurent jamais les mêmes.

Or, ce sont des choses que tu peux voir, toucher, percevoir, par quelque sens; au lieu que

les premières, celles qui sont toujours les mêmes, ne peuvent être saisies que par la pensée; car elles sont immatérielles, et on ne les voit point.

Cela est très-vrai, Socrate, dit Cébès.

Veux-tu donc, continue Socrate, que nous posions deux sortes de choses?

Je le veux bien, dit Cébès.

L'une visible, et l'autre immatérielle; celle-ci toujours la même, celle-là dans un continuel changement.

Je le veux bien encore, dit Cébès.

Voyons donc. Ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une ame? ou y a-t-il quelque autre chose en nous?

Non, sans doute, il n'y a que cela.

A laquelle de ces deux espèces dirons-nous que notre corps est plus conforme et plus ressemblant?

Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce matérielle.

Et notre ame, mon cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle?

Visible? Non pas, du moins pour les hommes.

Mais quand nous parlons de choses visibles ou invisibles, parlons-nous par rapport aux hommes, ou par rapport à d'autres natures?

Par rapport à la nature humaine.

Que dirons-nous donc de l'ame? Est-elle visible ou invisible?

Invisible.

Elle est donc immatérielle?

Oui.

Et par conséquent, notre ame est plus conforme que le corps à la nature immatérielle, et le corps à la nature visible?

Cela est d'une nécessité absolue.

Ne disions-nous pas tantôt que, lorsque l'ame se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, ou par quelque autre sens, car c'est la seule fonction du corps de considérer les objets par les sens, alors elle est attirée par le corps vers ce qui change sans cesse; elle s'égare et se trouble, elle a des vertiges comme si elle était ivre, pour s'être mise en rapport avec des choses qui sont dans cette disposition?

Oui.

Au lieu que quand elle examine les choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éternel, immortel, immuable; elle y reste attachée, comme étant de même nature, aussi long-temps du moins qu'elle a la force de demeurer en elle-même : ses égaremens cessent, et en relation avec des choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même, et participe en quelque-sorte de la nature de son objet; cet état de l'ame est ce qu'on appelle sagesse.

Cela est parfaitement bien dit, Socrate, et c'est une grande vérité.

A quelle classe d'êtres l'ame te paraît-elle donc plus ressemblante et plus conforme, après ce que nous avons établi et tout ce que nous venons de dire?

Il me semble, Socrate, qu'il n'y a point d'homme si dur et si stupide, que la méthode que tu as suivie ne force de convenir que l'ame ressemble et est conforme à ce qui est toujours le même, bien plus qu'à ce qui change toujours.

Et le corps?

Il ressemble plus à ce qui change.

Prenons encore un autre chemin. Quand l'ame et le corps sont ensemble, la nature ordonne à l'un d'obéir et d'être esclave, et à l'autre d'avoir l'empire et de commander. Lequel est-ce donc des deux qui te paraît semblable à ce qui est divin, et lequel te paraît ressembler à ce qui est mortel? Ne trouves-tu pas que ce qui est divin est seul capable de commander et d'être le maître, et que ce qui est mortel est fait pour obéir et être esclave?

Assurément.

Auquel est-ce donc que l'ame ressemble?

Il est évident, Socrate, que l'ame ressemble à ce qui est divin, et le corps à ce qui est mortel.

Vois donc, mon cher Cébès, si, de tout ce

que nous venons de dire, il ne s'ensuit pas nécessairement que notre ame est très-semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même, et toujours semblable à lui-même, et que notre corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant, et jamais semblable à lui-même. Y a-t-il quelque raison que nous puissions alléguer pour détruire ces conséquences, et pour faire voir qu'il n'en est pas ainsi?

Non sans doute, Socrate.

Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous, et à l'ame de demeurer toujours indissoluble, ou à peu près?

C'est une vérité constante.

Or, tu vois, reprit-il, qu'après que l'homme est mort, la partie visible de l'homme, le corps, ce qui est exposé à nos yeux, ce qu'on appelle le cadavre, à qui il convient de se dissoudre, de tomber par parties et de se dissiper, n'éprouve d'abord rien de tout cela, et se conserve assez long-temps; et, si le mort était beau, il se conserve, dans toute sa beauté, même très-long-temps; car le corps, quand il est réduit et embaumé, comme on le fait en Égypte *, il est

* Hérodote, II, 87; Diodore de Sicile, I, 91.

incroyable combien de temps il se conserve presque entier; et lors même qu'il se corrompt, certaines parties néanmoins, comme les os, les nerfs et toutes les autres semblables, sont presque immortelles : cela n'est-il pas vrai?

Très-vrai.

L'ame donc, qui est immatérielle, qui va dans un autre lieu semblable à elle, excellent, pur, immatériel, et que, pour cette raison, on appelle avec vérité l'autre monde *, auprès d'un Dieu bon et sage, où bientôt, s'il plaît à Dieu, mon ame doit se rendre aussi; l'ame, dis-je, étant telle et de telle nature, à peine sortie du corps, se dissiperait et périrait, ainsi que le disent la plupart des hommes! Il s'en faut de beaucoup, ô Cébès, ô Simmias! Voici plutôt ce qui arrive : si elle sort pure, sans entraîner rien du corps avec elle, comme celle qui, durant la vie, n'a eu avec lui aucune communication volontaire, mais l'a fui au contraire et s'est recueillie en elle-même, faisant de cette occupation son unique soin; et ce soin est ce-

* Il y a ici, comme un peu plus loin, dans le texte, un rapprochement verbal, intraduisible en français, entre le mot qui signifie *immatériel*, ἀειδής, et celui qui signifie, *l'autre monde*, ἅδης; *l'invisible, le lieu de l'invisible*. Voyez, sur l'étymologie du mot ἅδης, ἀίδης, le passage célèbre du *Cratyle*.

lui de bien philosopher, c'est-à-dire, au fond, de s'exercer à mourir aisément : dis, n'est-ce pas là s'exercer à la mort?

Tout-à-fait.

L'ame donc, en cet état, se rend vers ce qui est semblable à elle, immatériel, divin, immortel et sage; et là elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours déréglés et de tous les autres maux des humains : et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement l'éternité avec les dieux. N'est-ce pas là ce que nous devons dire, ô Cébès?

Assurément, répondit Cébès.

Mais si elle se retire du corps souillée et impure, comme celle qui a toujours été mêlée avec lui, qui l'a servi et aimé, qui s'est laissée charmer par lui et par les voluptés, au point de croire qu'il n'y a de réel que ce qui est corporel, ce qu'on peut toucher, boire, manger, ou ce qui sert aux plaisirs de l'amour; et au contraire se faisant une habitude de haïr, d'avoir en horreur et de fuir ce qui est obscur et invisible aux yeux, ce qui est intellectuel, et ne se saisit que par la philosophie; penses-tu que l'ame en cet état puisse sortir du corps pure et dégagée?

Non, sans doute, en aucune manière.

Au contraire, elle sort toute chargée des liens de l'enveloppe matérielle, que le commerce continuel et l'union trop étroite qu'elle a eue avec le corps, et le soin assidu qu'elle a pris de lui, lui ont rendue comme essentielle.

Très-certainement.

Cette enveloppe, mon cher Cébès, est lourde, pesante, formée de terre et visible. L'ame, chargée de ce poids, y succombe, et entraînée de nouveau vers le monde visible par l'horreur de l'immatériel et de cet autre monde sans lumière, de l'enfer, comme on l'appelle, elle va errant, à ce qu'on dit, parmi les monumens et les tombeaux, autour desquels aussi l'on a vu parfois des fantômes ténébreux, comme doivent être les ombres d'ames coupables qui ont quitté la vie avant d'être entièrement purifiées, et retiennent quelque chose de la région visible, et que pour cela l'œil des hommes peut encore voir.

Cela est très-vraisemblable, Socrate.

Oui, sans doute, Cébès, et il est vraisemblable aussi que ce ne sont pas les ames des bons, mais celles des méchans, qui sont forcées d'errer dans ces lieux, où elles portent la peine de leur première vie, qui a été méchante, et où elles continuent d'errer jusqu'à ce que l'appétit naturel de la masse corporelle qui les suit les ramène dans un corps; et alors elles rentrent

vraisemblablement dans les mêmes mœurs qui ont fait l'occupation de leur première existence.

Comment dis-tu cela, Socrate?

Par exemple, ceux qui se sont abandonnés à l'intempérance, aux excès de l'amour et de la bonne chère, et qui n'ont eu aucune retenue, entrent vraisemblablement dans des corps d'ânes et d'animaux semblables : ne le penses-tu pas?

Assurément.

Et ceux qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie et les rapines, vont animer des corps de loups, d'éperviers, de faucons. Des ames de cette nature peuvent-elles aller ailleurs?

Non, sans doute.

Et la destinée des autres est relative à la vie qu'ils ont menée?

Évidemment.

Comment en serait-il autrement? Les plus heureux d'entre eux et les mieux partagés sont donc ceux qui ont exercé cette vertu sociale qu'on nomme la modération et la justice, qu'on acquiert par habitude et par exercice, sans philosophie et sans réflexion.

Comment ceux-ci seraient-ils les plus heureux?

Parce qu'il est probable qu'ils rentreront dans une espèce analogue d'animaux paisibles et sociaux, comme des abeilles, des guêpes, des fourmis; ou même qu'ils rentreront dans des corps hu-

mains, et qu'il en résultera des hommes de bien.

Cela est probable.

Mais pour arriver au rang des dieux, que celui qui n'a pas philosophé et qui n'est pas sorti tout-à-fait pur de cette vie, ne s'en flatte pas; non, cela n'est donné qu'au philosophe. C'est pourquoi, Simmias et Cébès, le véritable philosophe s'abstient de toutes les passions du corps, leur résiste, et ne se laisse pas entraîner par elles; et cela, bien qu'il ne craigne ni la perte de sa fortune et la pauvreté, comme les hommes vulgaires et ceux qui aiment l'argent, ni le déshonneur et la mauvaise réputation, comme ceux qui aiment la gloire et les dignités.

Il ne conviendrait pas de faire autrement, répartit Cébès.

Non, sans doute, continua Socrate : aussi ceux qui prennent quelque intérêt à leur ame, et qui ne vivent pas pour flatter le corps, ne tiennent pas le même chemin que les autres qui ne savent où ils vont; mais, persuadés qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils s'abandonnent à sa conduite, et la suivent partout où elle veut les mener.

Comment, Socrate?

La philosophie recevant l'ame liée véritablement et pour ainsi dire collée au corps, et forcée

de considérer les choses non par elle-même, mais par l'intermédiaire des organes comme à travers les murs d'un cachot et dans une obscurité absolue, reconnaissant que toute la force du cachot vient des passions qui font que le prisonnier aide lui-même à serrer sa chaîne; la philosophie, dis-je, recevant l'ame en cet état, l'exhorte doucement et travaille à la délivrer: et pour cela elle lui montre que le témoignage des yeux du corps est plein d'illusions, comme celui des oreilles, comme celui des autres sens; elle l'engage à se séparer d'eux, autant qu'il est en elle; elle lui conseille de se recueillir et de se concentrer en elle-même, de ne croire qu'à elle-même, après avoir examiné au dedans d'elle et avec l'essence même de sa pensée ce que chaque chose est en son essence, et de tenir pour faux tout ce qu'elle apprend par un autre qu'elle-même, tout ce qui varie selon la différence des intermédiaires: elle lui enseigne que ce qu'elle voit ainsi, c'est le sensible et le visible; ce qu'elle voit par elle-même, c'est l'intelligible et l'immatériel. Le véritable philosophe sait que telle est la fonction de la philosophie. L'ame donc, persuadée qu'elle ne doit pas s'opposer à sa délivrance, s'abstient, autant qu'il lui est possible, des voluptés, des désirs, des tristesses, des craintes; réfléchissant qu'après les grandes joies et

les grandes craintes, les tristesses et les désirs immodérés, on n'éprouve pas seulement les maux ordinaires, comme d'être malade, ou de perdre sa fortune, mais le plus grand et le dernier de tous les maux, et même sans en avoir le sentiment.

Et quel est donc ce mal, Socrate?

C'est que l'effet nécessaire de l'extrême jouissance et de l'extrême affliction est de persuader à l'ame que ce qui la réjouit ou l'afflige, est très-réel et très-véritable, quoiqu'il n'en soit rien. Or, ce qui nous réjouit ou nous afflige, ce sont principalement les choses visibles; n'est-ce pas?

Certainement.

N'est-ce pas surtout dans la jouissance et la souffrance que le corps subjugue et enchaîne l'ame?

Comment cela?

Chaque peine, chaque plaisir, a, pour ainsi dire, un clou avec lequel il attache l'ame au corps, la rend semblable, et lui fait croire que rien n'est vrai que ce que le corps lui dit. Or, si elle emprunte au corps ses croyances, et partage ses plaisirs, elle est, je pense, forcée de prendre aussi les mêmes mœurs et les mêmes habitudes, tellement qu'il lui est impossible d'arriver jamais pure à l'autre monde; mais, sortant

de cette vie toute pleine encore du corps qu'elle quitte, elle retombe bientôt dans un autre corps et y prend racine, comme une plante dans la terre où elle a été semée; et ainsi elle est privée du commerce de la pureté et de la simplicité divine.

Il n'est que trop vrai, Socrate, dit Cébès.

Voilà pourquoi, mon cher Cébès, le véritable philosophe s'exerce à la force et à la tempérance, et nullement pour toutes les raisons que s'imagine le peuple. Est-ce que tu penserais comme lui?

Non pas.

Et tu fais bien. Ces raisons grossières n'entreront pas dans l'ame du véritable philosophe; elle ne pensera pas que la philosophie doit venir la délivrer, pour qu'après elle s'abandonne aux jouissances et aux souffrances et se laisse enchaîner de nouveau par elles, et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, en se rendant indépendante des passions, en suivant la raison pour guide, en ne se départant jamais de la contemplation de ce qui est vrai, divin, hors du domaine de l'opinion, en se nourrissant de ces contemplations sublimes, elle acquiert la conviction qu'elle doit vivre ainsi tant qu'elle est dans cette vie, et qu'après la mort elle ira se

réunir à ce qui lui est semblable et conforme à sa nature et sera délivrée des maux de l'humanité. Avec un tel régime, ô Simmias, ô Cébès, et après l'avoir suivi fidèlement, il n'y a pas de raison pour craindre qu'à la sortie du corps, elle s'envole emportée par les vents, se dissipe et cesse d'être.

Après que Socrate eut ainsi parlé, il se fit un long silence. Socrate paraissait tout occupé de ce qu'il venait de dire; nous l'étions aussi pour la plupart, et Cébès et Simmias parlaient un peu ensemble. Enfin, Socrate les apercevant : De quoi parlez-vous? leur dit-il; ne vous paraît-il point manquer quelque chose à mes preuves? Car il me semble qu'elles donnent lieu à beaucoup de doutes et d'objections, si on vient à les examiner en détail. Si vous parlez d'autre chose, je n'ai rien à dire; mais si c'est sur cela que vous avez des doutes, ne faites pas difficulté de prendre la parole à votre tour, et d'exposer franchement votre opinion, si la mienne ne vous satisfait pas; et associez-moi à votre recherche, si vous croyez en venir plus facilement à bout avec moi.

Je te dirai la vérité, Socrate, répondit Simmias. Il y a long-temps que chacun de nous deux a des doutes; et pousse l'autre pour qu'il te les propose, car nous désirerions bien t'en-

tendre les résoudre; mais nous ne voudrions pas être importuns, et nous craignons que cela ne te soit désagréable dans ta situation.

Eh! mon cher Simmias, reprit Socrate en souriant doucement, à grande peine persuaderais-je aux autres hommes que je ne prends point pour un malheur l'état où je me trouve, puisque je ne saurais vous le persuader à vous-mêmes, et que vous craignez que je ne sois plus difficile à vivre maintenant qu'auparavant. Vous me croyez donc, à ce qu'il paraît, bien inférieur aux cygnes, pour ce qui regarde le pressentiment et la divination. Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie d'aller trouver le dieu qu'ils servent. Mais la crainte que les hommes ont eux-mêmes de la mort leur fait calomnier ces cygnes, en disant qu'ils pleurent leur mort, et qu'ils chantent de tristesse; et ils ne font pas cette réflexion qu'il n'y a point d'oiseau qui chante quand il a faim ou froid, ou quand il souffre de quelque autre manière, non pas même le rossignol, l'hirondelle ou la hupe, dont on dit que le chant est une complainte. Mais je ne crois pas que ces oiseaux chantent de tristesse, ni les cygnes non plus; je crois plutôt qu'étant consacrés à Apollon, ils sont devins, et que, prévoyant le

bonheur dont on jouit au sortir de la vie, ils chantent et se réjouissent ce jour-là plus qu'ils n'ont jamais fait. Et moi, je pense que je sers Apollon aussi-bien qu'eux, que je suis consacré au même dieu, que je n'ai pas moins reçu qu'eux de notre commun maître l'art de la divination, et que je ne suis pas plus fâché de sortir de cette vie; c'est pourquoi, à cet égard, vous n'avez qu'à parler tant qu'il vous plaira, et m'interroger aussi long-temps que les onze voudront le permettre.

Fort bien, Socrate, repartit Simmias; je te proposerai donc mes doutes, et Cébès te fera ensuite ses difficultés. Je crois, comme toi, qu'en pareille matière, il est impossible, ou du moins très-difficile d'arriver à la vérité dans cette vie; mais je crois aussi que de ne pas examiner de toutes les manières ce qu'on en dit, sans quitter prise avant d'avoir fait tous ses efforts, c'est l'action d'un lâche: car il faut de deux choses l'une, ou apprendre des autres ce qui en est, ou le trouver de soi-même, ou, si cela est impossible, il faut, parmi tous les raisonnemens humains, choisir celui qui est le meilleur et admet le moins de difficultés, et s'y embarquant, comme sur une nacelle plus ou moins sûre, traverser ainsi la vie, à moins qu'on ne puisse trouver pour ce voyage un vaisseau plus solide,

un raisonnement à toute épreuve. Je n'aurai donc point de honte de te faire des questions, puisque tu le permets, et je ne m'exposerai pas au reproche que je pourrais me faire un jour, de ne t'avoir pas dit maintenant ce que je pense. Quand j'examine avec moi-même et avec Cébès ce qui a été dit, j'avoue que je ne trouve pas cela très-satisfaisant.

Peut-être as-tu raison, mon ami; mais en quoi ne trouves-tu pas cela satisfaisant?

En ce que, répondit Simmias, l'on pourrait dire la même chose aussi de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même et de ses cordes; que l'harmonie d'une lyre bien d'accord est quelque chose d'invisible, d'incorporel, de très-beau, de divin; et que la lyre et les cordes sont des corps, de la matière, des choses composées, terrestres et de nature mortelle. Car enfin, après qu'on aurait cassé ou coupé par morceaux la lyre, ou qu'on aurait rompu les cordes, on pourrait soutenir avec ta manière de raisonner qu'il est de toute nécessité que cette harmonie existe encore, attendu qu'il est impossible que la lyre subsiste après les cordes rompues, ou que les cordes fragiles et mortelles subsistent après la lyre cassée ou démontée, et que l'harmonie, chose immortelle et divine, périsse avant ce qui est mortel et terrestre; on pourrait soutenir qu'il

faut de toute nécessité que l'harmonie existe quelque part, et que la lyre et les cordes soient rompues et périssent entièrement avant qu'elle reçoive la moindre atteinte. Et toi-même, Socrate, tu te seras aperçu, je crois, que l'idée que nous nous faisons ordinairement de l'ame revient à peu près à celle-ci : que notre corps étant composé et tenu en équilibre par le chaud, le froid, le sec et l'humide, notre ame est le rapport de ces principes entre eux, et l'harmonie qui résulte de l'exactitude et de la justesse de leur combinaison. Or, s'il était vrai que notre ame ne fût qu'une harmonie, il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par la maladie, ou par les autres maux, il faut nécessairement que notre ame, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies, qui se trouvent dans les instrumens de musique ou dans tout autre ouvrage d'art; tandis que les restes de chaque corps durent long-temps, jusqu'à ce qu'ils soient brûlés ou réduits en putréfaction. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrons répondre à ces raisons, si quelqu'un prétend que notre ame, n'étant qu'un mélange des qualités du corps, périt la première dans ce qu'on appelle la mort.

Socrate alors, promenant ses regards sur nous, comme il avait coutume de faire, et sou-

riant : Simmias a raison, dit-il. Si quelqu'un de vous a plus de facilité que moi à répondre à ses objections, que ne le fait-il? Car il me paraît que Simmias ne nous a pas mal attaqué. Cependant il me semble qu'il vaut mieux, avant que de lui répondre, écouter ce que Cébès a aussi à objecter, afin que nous gagnions par là du temps, pour penser à ce qu'il faut dire, et qu'après les avoir entendus tous deux, nous passions de leur côté, si nous trouvons qu'ils ont raison; sinon, ce sera le temps de nous défendre. Dis-nous donc, Cébès quel scrupule t'empêche de te rendre à ce que j'ai établi?

Je m'en vais le dire, répondit Cébès; c'est qu'il me paraît que la question en est encore au même point où elle en était, et que les mêmes objections, que nous avons faites d'abord, subsistent. Que notre ame ait existé avant que d'entrer dans le corps, je n'ai rien à dire à cela; tu l'as très-bien démontré, et, s'il m'est permis de te le dire en face, d'une manière vraiment admirable; mais qu'elle soit encore quelque part après que nous sommes morts, c'est de quoi je ne suis pas convaincu. Ce n'est pas que je sois ébranlé par l'objection de Simmias, qui prétend que l'ame n'est point quelque chose de plus fort ni de plus durable que le corps; non, l'ame me paraît être infiniment supérieure

à toutes les choses de cette nature. Qui t'arrête donc, me dira-t-on? Puisque tu vois, qu'après que l'homme est mort, ce qu'il y a de plus faible en lui subsiste, ne te semble-t-il pas qu'il faut nécessairement que ce qui est plus durable ait le même avantage? Vois, je te prie, si ce que j'oppose à cela te paraît avoir quelque force. J'ai besoin, je crois, de me servir aussi d'une comparaison, comme Simmias. Ce qu'on vient de dire est, à mon avis, comme si, en parlant d'un vieux tisserand qui serait mort, on disait : Cet homme n'a point péri, mais il existe peut-être bien quelque part; et la preuve, c'est que le vêtement qu'il portait, et qu'il avait tissu lui-même, est encore entier et n'a point péri : et si quelqu'un refusait de se rendre à cette raison, on lui demanderait lequel est le plus durable, en général, de l'homme, ou du vêtement qu'il porte et qui sert à ses besoins; il faudrait bien répondre que c'est l'homme qui est de beaucoup le plus durable; et, sur cela, on croirait lui avoir démontré que l'homme existe encore, puisque ce qui était moins durable que lui n'a point péri: mais il n'en va pas ainsi, je crois. Simmias, fais bien attention à ce que je vais dire. Il n'y a personne qui ne sente que raisonner ainsi est une absurdité. En effet ce tisserand, après avoir usé beaucoup d'habits qu'il

s'était faits lui-même, est mort après eux, mais, je pense, avant le dernier; ce qui pourtant n'est pas une raison de croire qu'il est plus faible et moins durable que l'habit. Cette comparaison convient très-bien à l'ame et au corps; et en la leur appliquant on est, selon moi, fort bien reçu à dire que l'ame est un être dépositaire d'une longue durée, et que le corps est un être plus faible et moins durable; c'est-à-dire que chaque ame use plusieurs corps, surtout si elle vit long-temps: car si le corps est dans un état d'écoulement et de déperdition continuelle pendant que l'homme vit encore, et si l'ame renouvelle et refait sans cesse sa périssable enveloppe, il suit nécessairement que quand l'ame vient à mourir, elle en est à son dernier habit, qu'elle a usé tous les autres avant de mourir, tandis que, elle morte, le corps fait paraître aussitôt la faiblesse de sa nature, se corrompt et périt promptement. Mais n'ajoutons pas tant de foi à cette démonstration, que nous ayons une entière confiance qu'après la mort l'ame existe encore : car si l'on accordait à celui qui soutiendrait cette opinion plus encore que tu ne dis; si on lui accordait que non-seulement l'ame existait dans le temps qui a précédé la naissance, mais que rien n'empêche que, même lorsque nous serons morts, l'ame prolonge son exis-

tence et renaisse plusieurs fois pour mourir de nouveau, étant assez forte par sa nature pour résister à plusieurs naissances; si, dis-je, on accordait tout cela, mais sans accorder qu'elle ne se fatigue point dans ce grand nombre de naissances, et qu'elle ne finit pas par périr tout-à-fait dans quelqu'une de ces morts; et si l'on ajoutait que personne ne sait qu'elle sera précisément la mort où doit périr l'ame, qui que ce soit d'entre nous ne pouvant en avoir le sentiment; alors nul homme ne pourrait raisonnablement ne pas craindre la mort, s'il n'a pas de preuve certaine que l'ame est quelque chose d'absolument immortel et impérissable : sans cela, il faut bien de toute nécessité que celui qui va mourir craigne pour son ame, et aie peur que sa séparation actuelle d'avec le corps soit l'épreuve dernière où elle doit périr sans retour.

Après que nous eûmes entendu leurs discours, nous éprouvâmes tous un sentiment désagréable, comme nous nous l'avouâmes ensuite; car après avoir été pleinement convaincus par les raisonnemens antérieurs, il nous semblait qu'on venait nous troubler de nouveau, et jeter dans nos esprits, non-seulement pour ce qui avait été dit, mais encore pour tout ce qu'on dirait à l'avenir, ce doute cruel, ou que nous fussions

capables de porter un jugement sur ces matières, ou même que ces matières pussent produire autre chose que l'incertitude.

ÉCHÉCRATÈS.

Par les dieux, Phédon, je vous le pardonne bien; car moi-même, en t'entendant, il m'arrive de me dire à moi-même : A quelles raisons croirons-nous donc désormais, puisque celles de Socrate, qui paraissaient si décisives, ne sont pas dignes de confiance? En effet, l'objection de Simmias, que notre ame n'est qu'une harmonie, me frappe merveilleusement et m'a toujours frappé, et elle m'a fait ressouvenir que moi-même j'avais eu la même pensée autrefois. C'est donc à recommencer pour moi, et j'ai besoin de nouvelles preuves pour être convaincu que l'ame ne meurt pas avec le corps. Dis-nous donc, par Jupiter, de quelle manière Socrate continua son discours, et si lui aussi, ainsi que tu le dis de vous autres, parut éprouver quelque peine, ou s'il soutint son opinion avec douceur, et s'il la soutint d'une manière satisfaisante. Raconte-nous tout le plus exactement que tu pourras.

PHÉDON.

Je t'assure, Échécratès, que, bien que j'aie plusieurs fois admiré Socrate, je ne le fis jamais autant qu'en cette circonstance. Qu'il eût de

quoi répondre, cela n'est peut-être pas étonnant le moins du monde; mais ce que j'admirai le plus, ce fut premièrement avec quel air de satisfaction, avec quelle bienveillance, avec quelles marques d'approbation il reçut les objections de ces jeunes gens; ensuite avec quelle promptitude il s'aperçut de l'impression qu'elles avaient faite sur nous; enfin avec quelle habileté il guérit nos frayeurs; et, nous rappelant comme des fuyards et des vaincus, nous fit tourner tête, et nous ramena à la discussion.

ÉCHÉCRATÈS.

Comment cela?

PHÉDON.

Je vais te le dire. J'étais assis à sa droite, à côté du lit, sur un petit siége; et lui, il était assis plus haut que moi. Me passant donc la main sur la tête, et prenant mes cheveux, qui tombaient sur mes épaules (c'était sa coutume de jouer avec mes cheveux en toute occasion): Demain, dit-il, ô Phédon! tu feras couper ces beaux cheveux *; n'est-ce pas?

Apparemment, Socrate, lui dis-je.

Non pas, si tu m'en crois.

Comment?

* Les Grecs se faisaient couper les cheveux après la mort de leurs amis, et les déposaient sur leur tombeau.

Non pas demain, mais aujourd'hui, dit-il, nous nous ferons couper tous deux les cheveux, s'il est vrai que notre raisonnement soit mort, et que nous ne puissions le ressusciter; et, si j'étais à ta place, et que l'on eût battu mon raisonnement, je ferais serment, comme les Argiens, de ne pas laisser croître mes cheveux jusqu'à ce que j'eusse vaincu, dans une seconde bataille, le raisonnement de Simmias et de Cébès.

Mais, lui dis-je, on dit qu'Hercule même ne peut suffire contre deux *.

Eh bien! dit-il, appelle-moi, comme ton Iolas.

Pendant qu'il est encore jour, je t'appelle aussi, lui répondis-je, non pas comme Hercule appelle son Iolas, mais comme Iolas appelle son Hercule.

Cela est égal, dit-il; mais prenons bien garde, avant toutes choses, qu'il ne nous arrive un malheur.

Lequel?

C'est, continua-t-il, d'être des misologues, comme il y a des misanthropes: on ne peut éprouver de plus grand malheur que celui de haïr la raison, et cette misologie a la même cause que la misanthropie. La misanthropie vient

* Proverbe grec.

de ce qu'après s'être beaucoup trop fié, sans aucune connaissance, à quelqu'un, et l'avoir cru tout-à-fait sincère, honnête et digne de confiance, on le trouve, peu de temps après, méchant et infidèle, et tout autre encore dans une autre occasion; et lorsque cela est arrivé à quelqu'un plusieurs fois, et surtout relativement à ceux qu'il aurait crus ses meilleurs et plus intimes amis, après plusieurs mécomptes il finit par prendre en haine tous les hommes, et ne plus croire qu'il y ait rien d'honnête dans aucun d'eux. Ne t'es-tu pas aperçu que la misanthropie se forme ainsi?

Oui, lui dis-je.

N'est-ce donc pas une honte? continua-t-il; n'est-il pas évident que cet homme-là entreprend de traiter avec les hommes, sans avoir aucune connaissance des choses humaines? car s'il en avait eu un peu connaissance, il eût pensé, comme cela est en réalité, que les bons et les méchans sont les uns et les autres en bien petite minorité, et ceux qui tiennent le milieu, en un très-grand nombre.

Comment dis-tu?

Il en est, répondit-il, des bons et des méchans comme des hommes fort grands ou fort petits. Crois-tu qu'il y ait quelque chose de plus rare que de trouver un homme fort grand

ou fort petit? et ainsi des chiens et de toutes les autres choses, comme de ce qui est vite et de ce qui est lent, de ce qui est beau et de ce qui est laid, de ce qui est blanc et de ce qui est noir. Ne t'aperçois-tu pas que dans toutes ces choses les termes extrêmes sont rares et en petit nombre, et que les choses moyennes sont très-ordinaires et en grand nombre?

Il est vrai.

Ne crois-tu pas que, si l'on proposait un combat de méchanceté, là aussi il y en aurait très peu qui pussent obtenir le prix?

Cela est très-vraisemblable.

Assurément, reprit-il; mais ce n'est pas en cela que les raisonnemens ressemblent aux hommes; je me suis laissé entraîner à ta suite un peu hors du sujet; ils leur ressemblent en ce que, quand on admet un raisonnement comme vrai, sans connaître l'art de raisonner, souvent il arrive que ce même raisonnement paraît faux, tantôt l'étant, tantôt ne l'étant pas, et successivement tout différent de lui-même; et quand on s'est accoutumé à beaucoup disputer pour et contre, tu sais qu'on finit par croire qu'on est devenu très-sage, et qu'on a découvert par des lumières particulières que, ni dans les choses, ni dans les raisonnemens, il n'y a rien de vrai ni de stable, mais que tout est dans un flux et

un reflux continuel, comme l'Euripe *, et que rien ne demeure un moment dans le même état.

J'en conviens.

Ne serait-ce donc pas une chose déplorable, Phédon, que, quand il y a un raisonnement vrai, solide et intelligible, pour avoir prêté l'oreille à des raisonnemens qui tantôt paraissent vrais et tantôt ne le paraissent pas, au lieu de s'accuser soi-même et sa propre incapacité, on finît par dépit à transporter la faute avec complaisance de soi-même à la raison; et qu'on passât le reste de sa vie à haïr et à calomnier la raison, étranger à la réalité, et à la science?

Par Jupiter, m'écriai-je, très-déplorable assurément!

Prenons donc garde avant tout, reprit-il, que ce malheur ne nous arrive, et ne nous laissons pas préoccuper par cette pensée que peut-être il n'y a rien de sain dans le raisonnement: persuadons-nous plutôt que c'est nous qui sommes malades, et qu'il nous faut faire courageusement tous nos efforts pour nous guérir, toi et les autres bien plus que moi, par la raison qu'il vous reste beaucoup de temps à vivre; et moi, parce que je vais mourir; et je

* L'Euripe avait le flux et le reflux sept fois le jour, et autant de fois la nuit.

crains bien de ne pas montrer dans cet entretien des dispositions philosophiques, mais des dispositions contentieuses, comme ces faux savans qui ne se soucient guère de la vérité de ce dont ils parlent, mais n'ont pour but que de faire adopter leurs opinions personnelles. Il me paraît qu'en ce moment, il n'y a entre eux et moi qu'une seule différence, c'est que ce ne sera pas aux assistans que je m'efforcerai de persuader mon opinion (au moins n'est-ce pas là mon but principal), mais bien plutôt de m'en convaincre fortement moi-même, car je fais ce raisonnement, et vois combien il est intéressé: si ce que je dis se trouve vrai, il est bon de le croire; et si après la mort il n'y a rien, j'en tirerai toujours cet avantage, de ne pas fatiguer les autres de mes lamentations, pendant ce temps qui me reste à vivre. D'ailleurs cette ignorance ne durera pas long-temps, car ce serait un mal; mais elle finira bientôt. Ainsi préparé, ô Simmias et Cébès! je vais commencer mes preuves. Mais vous, si vous m'en croyez, faisant peu d'attention à Socrate, mais beaucoup plus à la vérité, si vous trouvez que ce que je dis soit vrai, convenez-en; sinon, opposez-vous de toute votre force, prenant bien garde que je ne me trompe moi-même et vous en même temps, par trop de bonne volonté, et que je ne vous quitte

comme l'abeille, qui laisse son aiguillon dans la plaie. Commençons donc; mais premièrement, rappelez-moi vos argumens, si vous vous apercevez que je les aie oubliés. Simmias, je crois, craint que l'ame, quoique plus divine et plus belle que le corps, ne périsse avant lui, comme l'harmonie avant la lyre : et Cébès a accordé, si je ne me trompe, que l'ame est bien plus durable que le corps, mais qu'on ne peut nullement savoir si, après qu'elle a usé plusieurs corps, elle ne périt pas en quittant le dernier, et si ce n'est pas là une véritable mort qui anéantit l'ame; car, pour le corps, il ne cesse pas un seul moment de périr. N'est-ce pas là, ô Simmias et Cébès! ce qu'il faut que nous examinions?

Ils en tombèrent d'accord tous les deux.

Rejetez-vous donc tous les raisonnemens précédens, continua-t-il, ou en admettez-vous une partie?

Ils dirent qu'ils en admettaient une partie.

Mais, ajouta-t-il, que pensez-vous de ce que nous avons dit, qu'apprendre n'est que se ressouvenir? et que par conséquent c'est une nécessité que notre ame ait existé quelque part avant d'avoir été renfermée dans le corps.

Pour moi, dit Cébès, c'est une chose étonnante combien j'en ai été d'abord convaincu,

et maintenant j'y persiste plus que dans tout autre principe.

Je suis de même, dit Simmias, et je serais bien étonné si je changeais jamais de sentiment.

Il faut pourtant bien, mon cher hôte thébain, que tu en changes, reprit Socrate, si tu persistes dans cette opinion, que l'harmonie est une chose composée, et que l'ame est une espèce d'harmonie qui résulte de l'accord des qualités corporelles; car tu ne t'en croirais pas toi-même, si tu disais que l'harmonie existe avant les choses dont elle se compose nécessairement. Cela te satisferait-il?

Non, sans doute, Socrate, répondit-il.

T'aperçois-tu, reprit Socrate, que c'est là pourtant ce que tu dis, quand, après avoir avoué que l'ame existe avant que d'entrer dans la forme et le corps de l'homme, tu prétends qu'elle est composée de choses qui n'existent pas encore? Car l'harmonie ne ressemble pas à l'ame, à laquelle tu la compares; mais, d'abord, sont la lyre et les cordes, et les sons encore discordans; l'harmonie ne vient qu'après tout le reste, et périt la première. Comment ces deux propositions s'accordent-elles ensemble?

Elles ne s'accordent guère, dit Simmias.

Cependant, reprit Socrate, si un discours

doit jamais être d'accord, c'est celui où il est question de l'harmonie.

Tu as raison, dit Simmias.

Celui-ci n'est pourtant pas d'accord, dit Socrate; mais vois un peu laquelle tu préfères de ces deux propositions : ou que la science est une réminiscence, ou que l'ame est une harmonie.

Je préfère de beaucoup la première, Socrate; car j'ai reçu la seconde sans démonstration, sur la vraisemblance et l'apparence, sources ordinaires des opinions de la plupart des hommes: mais pour moi, je suis convaincu que tout raisonnement qui ne s'appuie que sur la vraisemblance est rempli de vanité, et que, pour peu qu'on y prenne garde, il précipite en de graves erreurs, soit en géométrie, soit dans tout le reste. La doctrine de la réminiscence et de la science est fondée sur un principe solide, le principe que nous avons avancé plus haut, que notre ame existe nécessairement avant que d'entrer dans le corps, puisqu'elle a en elle, comme sa propriété, cet ordre de notions fondamentales qui constituent l'existence et en portent le nom. Pleinement convaincu de l'exactitude de ce principe, il faut, à ce qu'il paraît, que je n'écoute ni moi-même, ni aucun autre qui dira que l'ame est une harmonie.

Et de ceci que penses-tu, Simmias? Te paraît-il qu'il convienne à l'harmonie, ou à quelque autre composition, de différer des choses mêmes dont elle est composée?

Nullement.

Ni de rien faire, ni de rien souffrir que ce que souffrent ou font les choses qui la composent?

Simmias en tomba d'accord.

Il ne convient donc pas à l'harmonie de précéder les choses qui la composent, mais de les suivre?

Il en convint.

Il s'en faut donc bien que l'harmonie ait des mouvemens, des sons, quoi que ce soit enfin de contraire aux choses dont elle se compose?

Il s'en faut de beaucoup, répondit-il.

Mais quoi! toute harmonie ne réside-t-elle pas dans l'accord?

Je n'entends pas bien, dit Simmias.

Je demande si, quand il y a plus ou moins d'accord dans les élémens de l'harmonie, il n'y a pas plus ou moins d'harmonie.

Assurément.

Et peut-on dire de l'ame, qu'une ame soit le moins du monde plus ou moins ame qu'une autre ame?

Non, certes; nullement.

Voyons donc, par Jupiter : dit-on que telle ame a de l'intelligence et de la vertu, qu'elle est bonne, et qu'une autre a de la folie et des vices, qu'elle est méchante? Et est-ce avec raison qu'on dit cela?

Avec raison.

Mais ceux qui tiennent que l'ame est une harmonie, que diront-ils que sont dans l'ame le vice et la vertu? Diront-ils que c'est là encore de l'harmonie et de la désharmonie? Que l'ame vertueuse étant harmonie par elle-même, porte en elle une seconde harmonie? et que l'autre, étant toute désharmonie ne produit point d'harmonie?

Je ne le dis pas, répondit Simmias; mais il y a toute apparence que les partisans de cette opinion diraient quelque chose de semblable.

Mais nous sommes convenus, dit Socrate, qu'une ame n'est pas plus ou moins ame qu'une autre; ce qui revient à ceci, qu'une harmonie n'est ni plus ni moins harmonie qu'une autre : n'est-ce pas?

Je l'avoue.

Et que n'étant ni plus ni moins harmonie, elle n'est ni plus ni moins d'accord dans toutes ses parties : est-ce cela?

Oui, sans doute.

Et l'harmonie, qui n'est ni plus ni moins

d'accord dans toutes ses parties, peut-elle avoir plus ou moins de l'harmonie, ou en a-t-elle également?

Également.

Ainsi donc, puisqu'une ame n'est ni plus ni moins ame qu'une autre, elle n'est ni plus ni moins d'accord qu'une autre?

Ni plus ni moins.

Cela étant, elle ne peut être plus harmonique ni plus désharmonique qu'une autre ame?

Non, sans doute.

Cela étant encore, est-ce qu'une ame peut être plus vicieuse ou plus vertueuse qu'une autre ame, si le vice est désharmonie, et la vertu harmonie?

Non.

Bien plus, Simmias, si l'on veut être conséquent, il faut dire que nulle ame ne peut être vicieuse, s'il est vrai qu'elle soit une harmonie; car, certes, l'harmonie, si elle est essentiellement harmonie, ne peut tenir de la désharmonie.

Non, certes!

Ni l'ame non plus, si elle est essentiellement ame, ne peut tenir du vice.

Comment le pourrait-elle, d'après ce qui a été dit?

En suivant ce raisonnement, les ames de tous

les animaux seront également bonnes, si par leur nature elles sont toutes également ames?

A ce qu'il semble, Socrate.

Et te semble-t-il aussi que cela soit incontestable, et qu'on eût été conduit là, si l'hypothèse que l'ame est une harmonie, était vraie?

Non, sans doute.

Mais, je te le demande, dit-il, de toutes les choses qui sont dans l'homme, trouves-tu qu'il y en ait une autre qui commande, que l'ame seule, surtout quand elle est sage?

Non.

Est-ce en cédant aux passions du corps, ou en leur résistant? Par exemple, quand le corps a chaud, ou quand il a soif, l'ame ne l'empêche-t-elle pas de boire? Ou quand il a faim, ne l'empêche-t-elle pas de manger, et de même dans mille autres cas, où nous voyons que l'ame s'oppose aux passions du corps? N'est-il pas ainsi?

Sans contredit.

Mais ne sommes-nous pas convenus plus haut que l'ame, étant une harmonie, ne peut avoir d'autre ton que celui qui lui est donné par la tension ou le relâchement, la vibration ou toute autre modification des élémens dont elle est composée? Ne sommes-nous pas convenus qu'elle obéit à ses élémens, et ne peut leur commander?

Nous en sommes convenus, sans doute. Le moyen de s'en empêcher?

Cependant ne voyons-nous pas que l'ame fait tout le contraire? qu'elle gouverne tous les élémens dont on prétend qu'elle est composée; leur résiste pendant presque toute la vie et les dompte de toutes les manières, réprimant les uns durement et avec douleur, comme dans la gymnastique et la médecine; réprimant les autres plus doucement, gourmandant ceux-ci, avertissant ceux-là; parlant au désir, à la colère, à la crainte, comme à des choses d'une nature étrangère: ce qu'Homère nous a représenté dans l'Odyssée, où Ulysse,

Se frappant la poitrine, gourmande ainsi son cœur:
Souffre ceci, mon cœur; tu as souffert des choses plus dures*.

Crois-tu qu'Homère eût dit cela, s'il eût conçu l'ame comme une harmonie, et comme devant être gouvernée par les passions du corps. Ne pensait-il pas plutôt, qu'elle doit les gouverner et les maîtriser, et qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie?

Oui, par Jupiter, répondit-il, je le crois.

Il ne nous sied donc bien en aucune manière de dire que l'ame est une espèce d'harmonie; car, à ce qu'il paraît, nous ne serions d'accord

* *Odyssée*, liv. XX, v. 17.

ni avec Homère, ce poëte divin, ni avec nous-mêmes?

Il en convint.

Très-bien, reprit Socrate. Il me semble que nous avons assez bien apaisé cette harmonie thébaine; mais ce Cadmus *, Cébès, comment l'apaiserons-nous, et avec quel discours?

Je suis sûr que tu le trouveras, répondit Cébès : pour celui que tu viens de faire contre l'harmonie, il est étonnant à quel point il a surpassé mon attente; car, pendant que Simmias te proposait ses doutes, je ne concevais pas qu'on pût lui répondre, et j'ai été tout-à-fait surpris, quand d'abord j'ai vu qu'il ne soutenait pas seulement ta première attaque. Je ne serais donc nullement surpris que Cadmus ait le même sort.

Mon cher Cébès, reprit Socrate, ne me vante pas trop, de peur que l'envie ne détruise d'avance ce que j'ai à dire; mais c'est ce qui est entre les mains de Dieu. Pour nous, *en nous joignant de près*, comme dit Homère **, essayons si ton objection résiste à l'épreuve. Ce

* Comparaison indirecte de Simmias et de Cébès, tous deux Thébains, avec les deux fondateurs de Thèbes, Harmonie et Cadmus.

** *Iliade*, liv. IV, v. 496.

que tu cherches se réduit à ce point : Tu veux qu'on démontre que l'ame est impérissable et immortelle, afin qu'un philosophe qui va mourir, et meurt avec courage, dans l'espérance d'être infiniment plus heureux dans l'autre monde, que s'il fût mort après avoir autrement vécu, ne soit pas la dupe d'une confiance insensée; car montrer que l'ame a quelque chose de fort et de divin, qu'elle était avant que nous fussions nés, tout cela, selon toi, ne prouve pas qu'elle soit immortelle, mais seulement qu'elle est susceptible d'une longue durée, qu'elle a existé quelque part, (qui sait combien de temps avant nous?) qu'elle a pu savoir et faire beaucoup de choses, sans pour cela être encore immortelle; et qu'il se peut très-bien que son entrée dans un corps humain soit précisément pour elle le commencement de sa perte, une sorte de maladie qui se prolonge quelque temps dans les misères et les langueurs de cette vie, et finit par ce qu'on appelle la mort. Et peu importe, dis-tu, que l'ame vienne une ou plusieurs fois habiter le corps; selon toi, cela ne peut changer rien à nos justes sujets de crainte: car, à moins qu'un homme ne soit fou, il a toujours de quoi craindre, tant qu'il ne sait pas, et ne peut donner aucune preuve certaine que l'ame est immortelle. Voilà, ce me semble,

à peu près tout ce que tu dis, Cébès, et je le répète exprès fort souvent, afin que rien ne nous échappe, et que tu puisses encore y ajouter ou y retrancher, si tu le veux.

Pour l'heure, répondit Cébès, je n'ai rien à ajouter ni à retrancher; et c'est bien là ce que je veux dire.

Socrate alors garda quelque temps le silence, comme pour se recueillir en lui-même. En vérité, Cébès, dit-il, tu ne demandes pas là une petite chose; car, pour l'expliquer, il faut traiter toute la question de la naissance et de la mort. Si tu le veux donc, je te raconterai ce qui m'est arrivé à moi-même sur cette matière; et, si ce que je te dirai te semble pouvoir servir en quelque chose à la conviction que tu cherches, tu pourras en faire usage.

Je le veux de tout mon cœur, dit Simmias.

Écoute-moi donc. Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science, qu'on appelle la physique. Je trouvais quelque chose de sublime à savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être; et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même si c'est du froid et du chaud, dans l'état de corruption, comme quel-

ques-uns le prétendent *, que se forment les êtres animés ; si c'est le sang qui nous fait penser **, ou l'air ***, ou le feu ****; ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau ***** qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendrent, à leur tour, la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changemens qui surviennent dans les cieux et sur la terre; et à la fin, je me trouvai plus malhabile à toutes ces recherches qu'on le puisse être. Je vais t'en donner une preuve bien sensible : c'est que cette belle étude m'a rendu si aveugle dans les choses mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence, comme cela me paraissait du moins à moi et aux autres, que j'ai désappris tout ce que je croyais savoir sur plusieurs points, comme sur celui-ci, par exemple : d'où

* Les philosophes Ioniens, Anaxagore (Diog. Laerce, II, 9), et son disciple Archélaüs. (Diog. Laerce, II, 16).

** Opinion d'Empédocle. (Diog. Laerce, VII, 159).

*** Opinion d'Anaximène.

**** Opinion d'Héraclite.

***** C'était une opinion très-répandue. (Diog. Laerce, VIII, 30).

vient que l'homme croît. Je pensais qu'il était clair à tout le monde que l'homme ne croît que parce qu'il boit et qu'il mange; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et ainsi dans une égale proportion toutes les autres parties à leurs parties similaires, il arrive que ce qui n'était d'abord qu'un petit volume, s'augmente, et que, de cette manière, un homme, de petit qu'il était, devient grand; voilà ce que je pensais alors. Cela ne te paraît-il pas assez raisonnable?

Assurément, dit Cébès.

Écoute la suite. Quand un homme debout, auprès d'un autre homme petit, me paraissait grand, je croyais suffisant de savoir qu'il avait la tête de plus que l'autre; et ainsi d'un cheval auprès d'un autre cheval; ou bien, ce qui est plus clair encore, dix me paraissaient plus que huit, parce qu'ils renferment deux de plus; enfin, deux coudées me semblaient plus grandes qu'une coudée, parce qu'elles la surpassaient de moitié.

Et qu'en penses-tu maintenant? dit Cébès.

Par Jupiter, reprit Socrate, je suis si éloigné de me faire seulement la moindre idée des causes d'aucune de ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet un auquel on en ajoute un autre

qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre; car ce qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient séparés, chacun d'eux était un, et n'était pas deux, et qu'après qu'ils sont rapprochés, ils deviennent deux, parce qu'on les met l'un près de l'autre. De même quand on partage une chose, je ne puis pas comprendre davantage comment alors ce partage est la cause que cette chose devient deux; car voilà une cause toute contraire à celle qui fait qu'un et un font deux: là, c'est parce qu'on les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre; et ici, c'est parce qu'on les divise et qu'on les sépare l'un de l'autre. Bien plus, je ne me flatte pas même de savoir pourquoi un est un; ni, en un mot, comment une chose quelconque naît, périt ou existe, du moins d'après des raisons physiques; et j'ai pris le parti d'y substituer de moi-même d'autres raisons, celles-là ne pouvant absolument me satisfaire. Enfin, ayant entendu quelqu'un lire dans un livre, qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe de toutes choses, j'en fus ravi d'abord; il me parut assez beau que l'intelligence fût le principe de tout. S'il en est ainsi, disais-je en

moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le mieux. Si donc quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être; et, en conséquence de ce principe, je concluais que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui se rapporte à lui comme dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi ce qui est le plus mauvais; car il n'y a qu'une science pour l'un et pour l'autre. Je me réjouissais de cette pensée, croyant avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit d'abord si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la nécessité et la cause de la forme qu'elle peut avoir, s'appuyant sur le principe du mieux, et prouvant que c'est pour le mieux qu'elle doit avoir telle ou telle forme: de même, s'il prétendait que la terre occupe le centre, il m'expliquerait comment c'est aussi pour le mieux qu'elle doit y être; et, après avoir reçu de lui tous les éclaircissemens, je me promettais de ne plus jamais chercher aucune autre cause. Je me proposais aussi de l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres planètes, pour connaître les raisons de leurs

mouvemens, de leurs révolutions et de tout ce qui leur arrive, et comment c'est pour le mieux que chacun de ces astres remplit la tâche qu'il a à remplir; car je ne croyais pas qu'après avoir avancé que c'est l'intelligence qui les a ordonnés, il pût alléguer une autre cause de leur ordre réel que sa bonté et sa perfection. Et je me flattais qu'après m'avoir assigné cette cause et en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier, et le bien commun à toutes. Je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances. Je me mis donc à l'ouvrage avec empressement: je lus ses livres le plus tôt que je pus, impatient de posséder la science du bien et du mal; mais combien me trouvai-je bientôt déchu de ces espérances, lorsque, avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et qui, au lieu de s'en servir pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther, l'eau et d'autres choses aussi absurdes! Il me parut agir comme un homme qui d'abord dirait, Tout ce que Socrate fait, il le fait avec intelligence; et qui ensuite, voulant rendre raison de chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, Je suis ici, assis sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs; que les os,

étant durs et solides, sont séparés par des jointures, et que les muscles lient les os avec les chairs et la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent s'étendre et se retirer, font que je puis plier les jambes comme vous voyez; et que c'est la cause pour laquelle je suis ici, assis de cette manière: ou bien encore, c'est comme si, pour expliquer la cause de notre entretien, il la cherchait dans le son de la voix, dans l'air, dans l'ouïe et dans mille autres choses semblables, sans songer à parler de la véritable cause; savoir, que les Athéniens ayant jugé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis sur ce lit et d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée; car je vous jure * que depuis long-temps déja ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, si j'avais cru que cela fût mieux, et si je n'avais pensé qu'il était plus juste et plus beau de rester ici pour subir la peine à laquelle la patrie m'a condamnée, que de m'échapper et de m'enfuir comme un esclave. Mais il est par trop ridicule de donner de ces raisons-là. Que l'on

* Le texte porte: *par le chien.* (Voyez la note de l'*Apologie.*)

dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, à la bonne heure; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la détermination de ma volonté et le choix de ce qui est meilleur, et dire qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà qui est de la dernière absurdité ; car c'est ne pouvoir pas faire cette différence, qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause; et c'est pourtant cette condition extérieure du développement de la cause que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, prennent pour la cause elle-même, et appellent de ce nom, qui lui convient si peu. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon * produit par le ciel, et la suppose fixe au centre; l'autre la conçoit comme une large huche, à laquelle il donne l'air pour base ** : mais quelle puissance a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible ? c'est à quoi ils ne songent point; ils ne reconnaissent pas là la trace d'une force supérieure, et croient trouver un Atlas plus fort, plus immortel et plus capable de soutenir le monde! et le principe essentiel du

* Empédocle. — ** Anaximène.

bien, qui seul lie et soutient tout, ils le rejettent! Quant à moi, pour apprendre ce qu'il en est de ce mystère, je me serais fait volontiers le disciple de tous les maîtres possibles; mais ne pouvant y parvenir ni par moi-même ni par les autres, veux-tu, Cébès, que je te raconte dans quelle voie nouvelle je suis entré?

Je brûle de l'apprendre, dit Cébès.

Après m'être lassé à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil; il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau, ou dans quelque autre milieu, l'image de cet astre. Je craignis aussi de perdre les yeux de l'ame, si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître: je trouvai que je devais avoir recours à la raison, et regarder en elle la vérité des choses. Peut-être que l'image dont je me sers pour m'expliquer n'est pas entièrement juste; car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans la raison les regarde plutôt dans un milieu, que celui qui les voit dans leur apparence sensible: mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris, et depuis ce temps-là, supposant toujours le

principe qui me semble le meilleur, tout ce qui me paraît s'accorder avec le principe, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse des causes, ou de toute autre chose; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. Mais je vais m'expliquer plus clairement, car je pense que tu ne m'entends pas encore.

Non, par Jupiter, Socrate, dit Cébès, je ne t'entends pas encore trop bien.

Cependant, reprit Socrate, je ne dis rien de nouveau; je ne dis que ce que j'ai dit en mille occasions, et ce que je viens de répéter précédemment. Pour t'apprendre la méthode dont je me suis servi pour m'élever à la connaissance des causes, je reviens à ce que j'ai déja tant rebattu, et je commence par établir qu'il y a quelque chose de bon, de beau, de grand, par soi-même. Si tu m'accordes ce principe, j'espère arriver à te conduire par-là à la cause de l'immortalité de l'ame.

Ne t'arrête donc pas, dit Cébès, et achève comme si je te l'avais accordé depuis longtemps.

Prends bien garde à ce qui va suivre, continua Socrate, et vois si tu peux en tomber d'accord avec moi. Il me semble que s'il y a quelque chose de beau en ce monde, outre le beau en soi, tout ce qni est beau ne peut l'être que

parce qu'il participe au beau absolu, et ainsi de tout le reste. M'accordes-tu cet ordre de causes?

Oui, je l'accorde.

Alors, continua Socrate, je ne comprends plus, et je ne saurais concevoir toutes ces autres causes si savantes que l'on nous donne. Mais si quelqu'un vient me dire ce qui fait qu'une chose est belle, ou la vivacité des couleurs ou ses formes et d'autres choses semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je m'assure moi-même sans façon et sans art et peut-être trop simplement, que rien ne la rend belle que la présence ou la communication de la beauté première, de quelque manière que cette communication se fasse; car là-dessus je n'affirme rien, sinon que toutes les belles choses sont belles par la présence de la beauté. C'est à mon avis la réponse la plus sûre, pour moi comme pour tout autre; et tant que je m'en tiendrai là, j'espère bien certainement ne me jamais tromper, et pouvoir répondre en toute sûreté, moi et tout autre que moi, que c'est par le reflet de beauté primitive que les belles choses sont belles. Ne penses-tu pas comme moi?

Je le pense.

Ainsi, c'est par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et les petites sont petites par la petitesse.

Oui.

Tu ne serais donc pas de l'avis de celui qui prétendrait qu'un homme est plus grand qu'un autre de toute la tête, et que cet autre est aussi plus petit d'autant? mais tu soutiendrais que tout ce que tu veux dire, c'est que toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres, ne sont plus grandes que par la grandeur, et que c'est elle seule, la grandeur en elle-même, qui en est la cause; et de même, que les petites choses ne sont plus petites que par la petitesse, la petitesse étant la cause spéciale de ce qu'elles sont petites. Et tu soutiendrais cette opinion, j'imagine, dans la crainte d'une objection embarrassante; car si tu disais qu'un homme est plus grand ou plus petit de toute la tête, on pourrait te répondre d'abord que le même objet ferait la grandeur du plus grand, et la petitesse du plus petit; et ensuite que c'est à la hauteur de la tête, qui pourtant est petite en elle-même, que le plus grand devrait sa grandeur; et il serait en effet merveilleux qu'un homme fût grand par quelque chose de petit. N'aurais-tu pas cette crainte?

Sans doute, dit Cébès en riant.

Ainsi, ne craindrais-tu pas de dire que si dix est plus que huit de deux, c'est à cause de deux, et non pas à cause de la quantité; ou

bien encore que si deux coudées sont plus qu'une coudée, c'est à cause de la coudée en sus, et non pas à cause de la grandeur? car il y a même sujet de crainte.

Bien certainement.

Mais quoi! ne ferais-tu pas difficulté de dire que si l'on ajoute un à un, c'est alors l'addition qui est la cause du multiple deux, ou que, si l'on partage un en deux, c'est la division? ou plutôt n'affirmerais-tu pas hautement que tu ne connais d'autre cause de chaque phénomène que leur participation à l'essence propre à la classe à laquelle chacun d'eux appartient; et qu'en conséquence tu n'imagines pas d'autre cause du multiple deux que sa participation à la duité, dont participe nécessairement tout ce qui devient deux, comme tout ce qui devient un, participe de l'unité? N'abandonnerais-tu pas les additions, les divisions et toutes les autres subtilités de ce genre, laissant à de plus savans à asseoir sur de pareilles bases leurs raisonnemens, tandis que pour toi, arrêté, comme on dit, par la peur de ton ombre et de ton ignorance, tu t'en tiendrais au solide principe que nous avons établi? Que si on venait l'attaquer, ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce que tu eusses examiné toutes les conséquences qui dérivent de ce principe, et re-

connu toi-même si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles? Et si tu étais obligé d'en rendre raison, ne le ferais-tu pas encore, en supposant un autre principe plus général et plus sûr, jusqu'à ce qu'enfin tu eusses trouvé quelque chose de satisfaisant, mais en évitant d'embrouiller tout, comme ces disputeurs, et de confondre le premier principe avec ceux qui en dérivent, pour arriver à la vérité des choses? Il est vrai que pour ces disputeurs c'est peut-être là ce dont ils ne s'occupent guère; il leur suffit, en mêlant tout dans leur sagesse, de pouvoir se plaire à eux-mêmes. Quant à toi, si tu es philosophe, tu agiras, je pense, comme je l'ai dit.

Parfaitement, dirent en même temps Simmias et Cébès.

ÉCHÉCRATÈS.

Eh! par Jupiter, Phédon, ils avaient raison; car il m'a semblé que Socrate s'exprimait avec une netteté merveilleuse pour ceux-là même qui auraient eu le moins d'intelligence.

PHÉDON.

Tous ceux qui étaient là furent de cet avis.

ÉCHÉCRATÈS.

Et c'est ce que nous pensons, nous qui n'y étions pas, sur le récit que tu nous en fais. Mais que dit-on après cela?

PHÉDON.

Il me semble, si je m'en souviens bien, qu'après qu'on lui eût accordé que toute idée existe en soi, et que c'est de la participation que les choses ont avec elle qu'elles tirent leur dénomination, il continua ainsi : Si ce principe est vrai, quand tu dis que Simmias est plus grand que Socrate, et plus petit que Phédon, ne dis-tu pas que dans Simmias se trouvent en même tems la grandeur et la petitesse?

Oui, dit Cébès.

Mais ne conviens-tu pas que si tu dis; Simmias est plus grand que Socrate; cette proposition telle qu'elle est littéralement, n'est pas exacte? car il n'est pas dans la nature de Simmias d'être plus grand; il ne l'est pas parce qu'il est Simmias, mais il l'est par la grandeur qu'il a accidentellement. Et encore, il n'est pas plus grand que Socrate parce que Socrate est Socrate, mais parce que Socrate participe de la petitesse en comparaison de la grandeur de Simmias.

Cela est vrai.

De même Simmias n'est pas plus petit que Phédon parce que Phédon est Phédon, mais parce que Phédon est grand, si on le compare à Simmias qui est petit.

C'est cela.

Ainsi Simmias est appelé à la fois petit et grand, et il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par la supériorité de sa grandeur, et reconnaissant à l'autre une grandeur qui surpasse sa petitesse. Et se mettant à rire en même temps : En vérité, dit-il, j'ai bien l'air de m'exprimer avec toute l'exactitude d'un greffier, mais enfin la chose est ainsi.

Cébès en convient.

Et j'appuie là-dessus parce que je voudrais te voir de mon opinion. Car il me semble que non-seulement la grandeur ne peut jamais être en même temps grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous n'admet point la petitesse et ne peut être surpassée ; car de deux choses l'une, ou la grandeur s'enfuit et se retire à l'approche de son contraire qui est la petitesse, ou elle cesse d'exister quand l'autre survient ; mais jamais si elle demeure et reçoit la petitesse, elle ne pourra pour cela vouloir être autre chose que ce qu'elle était : ainsi, par exemple, après avoir admis la petitesse, je n'en suis pas moins le même que j'étais auparavant, avec cette seule différence que je suis le même, petit. La grandeur ne peut être petite en même temps qu'elle est grande, et de même la petitesse qui est en nous n'empiète jamais sur la grandeur ; en un mot, aucun des contraires pen-

dant qu'il est ce qu'il est ne peut vouloir devenir ou être son contraire; mais ou il se retire, ou il périt quand l'autre arrive.

Oui, dit Cébès, j'en suis convaincu. Mais quelqu'un de la compagnie, je ne me souviens pas bien qui c'était, s'adressant à Socrate: Eh! par les Dieux, lui dit-il, n'as-tu pas déja admis le contraire de ce que tu dis? car n'es-tu pas convenu que le plus grand naît du plus petit, et le plus petit du plus grand; en un mot, que les contraires naissent toujours de leurs contraires? et présentement, il me semble que je t'entends dire que cela ne peut jamais arriver.

Socrate s'était penché en avant pour entendre. Fort bien, dit-il, tu as raison de rappeler ce qui s'est dit; mais tu ne vois pas la différence qu'il y a entre ce que nous avons dit alors, et ce que nous disons maintenant. Nous avons dit qu'une chose naît de son contraire; et ici nous disons qu'un contraire ne devient jamais lui-même son contraire, ni en nous ni dans la nature. Alors, mon ami, nous parlions des choses positives qui ont leur contraire, et nous pouvions les nommer chacune par leur nom; ici nous parlons des essences mêmes, qui par leur présence donnent leur nom aux choses où elles se rencontrent: et c'est de ces dernières que nous prétendons qu'elles ne peuvent naître

l'une de l'autre. En disant cela, il regardait Cébès; et il lui demanda : Eh bien! l'objection qu'on vient de faire ne t'a-t-elle pas troublée?

Non, dit Cébès, je ne suis pas si faible, sans vouloir toutefois assurer que rien ne soit désormais capable de me troubler.

Nous sommes donc bien d'accord, continua Socrate, et sans aucune restriction, que jamais un contraire ne peut devenir son propre contraire à lui-même.

Cela est vrai, dit Cébès.

Vois encore si tu conviendras de ceci : Y a-t-il quelque chose que tu appelles le chaud, quelque chose que tu appelles le froid?

Assurément.

La même chose que la neige et le feu?

Non, par Jupiter.

Le chaud est donc quelqu'autre chose que le feu, et le froid quelqu'autre chose que la neige?

Oui, certes.

Mais tu conviendras, je pense, que, d'après ce que nous disions tout à l'heure, la neige, quand elle a reçu le chaud, ne peut rester neige, comme elle était, et être chaude, mais il faut ou qu'elle se retire à l'approche du chaud, ou qu'elle périsse.

Il n'y a pas de doute.

Et le feu aussi, à l'approche du froid, doit se

retirer ou périr? car il est impossible qu'après avoir reçu le froid il soit encore feu, comme il était, et qu'il soit froid.

Fort bien, dit-il.

Telle est donc, reprit Socrate, la nature de quelques-unes de ces choses, que non-seulement la même idée garde toujours le même nom, mais que ce nom sert aussi pour d'autres choses, qui ne sont pas ce qu'elle est elle-même, mais qui en ont la forme, tant qu'elles existent. Des exemples éclairciront ce que je dis : L'impair doit toujours avoir le même nom, n'est-ce pas?

Oui, sans doute.

Or, je te demande, est-ce la seule chose qui ait ce nom? ou y a-t-il quelque autre chose qui ne soit pas l'impair, et que cependant il faille désigner du même nom, parce qu'elle est d'une nature à n'être jamais sans l'impair? comme, par exemple, le nombre trois et plusieurs autres : arrêtons-nous sur celui-là. Ne trouves-tu pas que le nombre trois doit être toujours appelé de son nom, et en même temps du nom d'impair, quoique l'impair ne soit pas la même chose que le nombre trois? Cependant telle est la nature de ce nombre, de celui de cinq, et de toute la moitié des nombres, que, quoique chacun d'eux ne soit pas ce qu'est l'impair, il est pourtant toujours impair. Il en est de même du

nombre deux, de celui de quatre, et de l'autre moitié des nombres, dont chacun, sans être ce qu'est le pair, est pourtant toujours pair. N'en demeures-tu pas d'accord?

Le moyen de s'en empêcher?

Fais attention à ce que je veux démontrer: c'est qu'il paraît que non-seulement ces contraires qui s'excluent, mais encore toutes les autres choses qui, sans être contraires entre elles, ont pourtant aussi leurs contraires, ne semblent pas pouvoir recevoir l'essence contraire à celle qu'elles ont; mais dès que cette essence contraire approche, elles périssent ou se retirent. Le nombre trois, par exemple, ne dirons-nous pas qu'il doit périr ou éprouver tout au monde plutôt que de devenir jamais nombre pair en restant trois?

Assurément, dit Cébès.

Cependant, dit Socrate, le deux n'est pas contraire au trois.

Non, sans doute.

Ce n'est donc pas seulement les contraires qui s'excluent, mais il y a encore d'autres choses incompatibles.

Cela est sûr.

Veux-tu que nous déterminions, si nous le pouvons, quelles elles sont?

Je le veux bien.

Ne serait-ce pas celles, ô Cébès, qui, quelle que soit la chose dans laquelle elles se trouvent, la forcent non-seulement à retenir l'idée qui lui est essentielle, mais encore à repousser toute autre idée contraire à celle-là.

Comment dis-tu?

Ce que nous disions tout à l'heure : tu comprends que tout ce où se trouvera l'idée de trois, non-seulement doit nécessairement demeurer trois, mais aussi demeurer impair.

Qui en doute?

Eh bien, je dis que dans une chose telle que celle-là il ne peut jamais entrer d'idée contraire à celle qui la constitue.

Non, jamais.

Or, ce qui la constitue, n'est-ce pas l'impair?

Oui.

Et l'idée contraire à l'idée de l'impair, n'est-ce pas celle du pair?

Oui.

L'idée du pair ne se trouve donc jamais dans le trois?

Non, sans doute.

Le trois est donc incapable du pair?

Incapable.

Car le trois est impair.

Assurément.

Voilà donc ce que nous voulions déterminer,

c'est-à-dire les choses qui, sans être contraires à une autre, excluent pourtant cette autre; comme le trois, qui, bien qu'il ne soit pas contraire au nombre pair, ne l'admet pas davantage; car il apporte toujours avec lui quelque chose qui est contraire au pair, comme le deux apporte toujours quelque chose de contraire à l'impair, comme le feu au froid, et plusieurs autres choses. Vois donc si tu n'accepterais pas cette proposition : Non-seulement le contraire n'admet pas son contraire, mais tout ce qui apporte avec soi un contraire, en se communiquant à une autre chose, n'admet rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Penses-y bien encore : car il n'est pas mal d'entendre cela plusieurs fois. Le cinq ne recevra jamais l'idée du pair; comme le dix, qui est le double, ne recevra jamais l'idée de l'impair; et ce double lui-même, bien que son contraire ce ne soit pas l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée de l'impair, non plus que ni les trois quarts, ni la moitié, ni le tiers, ni toutes les autres parties ne recevront jamais l'idée de l'entier, si du moins tu me suis et demeures d'accord avec moi.

Je te suis à merveille, et j'en demeure d'accord.

Maintenant je vais recommencer à te faire des

questions; et toi, ne me fais pas des réponses qui soient identiques à mes demandes, mais des réponses différentes, ainsi que je vais t'en donner l'exemple. Outre la manière de répondre, dont nous avons parlé d'abord, et qui est sûre, ce que nous venons de dire m'en fait découvrir une autre, qui ne l'est pas moins. Si tu me demandais ce qui dans le corps fait qu'il est chaud, je ne te ferai pas cette réponse à la fois très-sûre et très-ignorante, que c'est la chaleur; mais de tout ce que nous venons de dire, je tirerai une réponse plus savante, et je te dirai que c'est le feu; et si tu me demandes ce qui fait que le corps est malade, je ne te répondrai pas que c'est la maladie, mais la fièvre; et si tu me demandes ce qui fait le nombre impair, je ne te répondrai pas l'imparité, mais l'unité, et ainsi du reste. Vois si tu as entendu suffisamment ce que je veux?

Je t'ai parfaitement entendu.

Réponds-moi donc, continua-t-il. Qui fait que le corps est vivant?

C'est l'ame.

Et en est-il toujours ainsi?

Comment en serait-il autrement, dit Cébès.

L'ame apporte donc avec elle la vie partout où elle entre?

Cela est certain.

Y a-t-il quelque chose de contraire à la vie, ou n'y a-t-il rien?

Oui, il y a quelque chose.

Qu'est-ce?

La mort.

L'ame n'admettra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle; cela suit nécessairement de nos principes.

J'en conviens, dit Cébès.

Mais comment appelons-nous ce qui ne reçoit jamais l'idée du pair?

L'impair.

Comment appelons-nous ce qui n'admet pas la justice, et ce qui n'admet pas l'ordre?

L'injustice et le désordre.

Soit. Et ce qui ne reçoit jamais la mort, comment l'appelons-nous?

Immortel.

L'ame ne reçoit point la mort?

Non.

L'ame est donc immortelle?

Immortelle.

Dirons-nous que cela est démontré, ou trouvons-nous qu'il manque quelque chose à la démonstration?

Cela est très-suffisamment démontré, Socrate.

Quoi donc, dit-il, ô Cébès! si c'était une né-

cessité que l'impair fût périssable, le trois ne le serait-il pas aussi?

Qui en doute?

Si ce qui est sans chaleur était aussi nécessairement impérissable, toutes les fois que quelqu'un approcherait le feu de la neige, la neige ne subsisterait-elle pas saine et sauve? car elle ne périrait point, et l'on aurait beau l'exposer au feu, elle ne recevrait jamais la chaleur.

Très-vrai.

Tout de même, si ce qui n'est point susceptible de froid était nécessairement exempt de périr, lorsque quelque chose de froid approcherait du feu il ne s'éteindrait pas, il ne périrait pas, mais il sortirait de là dans toute sa force.

Nécessairement.

Il faut donc nécessairement aussi dire la même chose de ce qui est immortel. Si ce qui est immortel est aussi impérissable, il est impossible que l'ame, quand la mort approche d'elle, puisse périr; car, selon ce que nous venons de dire, l'ame ne recevra jamais la mort, elle ne sera jamais morte, comme le trois, ni aucun autre nombre impair, ne peut jamais être pair; comme le feu, ni la chaleur du feu, ne peut jamais devenir froideur. On me dira peut-être: Que l'impair ne puisse devenir pair par l'arrivée

du pair, nous en sommes convenus; mais qui empêche que l'impair venant à périr, le pair ne prenne sa place? Je ne pourrais pas répondre à cette objection, que l'impair ne périt point, puisque l'impair n'est point impérissable. Mais si nous l'avions trouvé impérissable, nous pourrions soutenir aisément que le pair aurait beau survenir, l'impair et le trois se tireraient d'affaire, et nous soutiendrions la même chose du feu, du chaud et des autres choses semblables. N'est-ce pas?

Assurément, dit Cébès.

Et par conséquent, sur l'immortel dont il s'agit présentement, si nous convenons que tout ce qui est immortel est impérissable, il faut nécessairement que l'ame soit non-seulement immortelle, mais absolument impérissable; si nous n'en convenons pas, il faut chercher d'autres preuves.

Cela n'est pas nécessaire, dit Cébès; car qui serait impérissable, si ce qui est immortel et éternel est sujet à périr?

Que Dieu, reprit Socrate, que l'essence et l'idée de la vie, et s'il y a quelque autre chose encore d'immortel, que tout cela soit exempt de périr, c'est ce que personne ne pourra nier.

Par Jupiter, tous les hommes en conviendront; et les dieux bien plus encore, je pense.

Or, puisque l'immortel est impérissable, l'ame, si elle est immortelle, peut-elle n'être pas impérissable?

Il faut qu'elle le soit nécessairement.

Lors donc que la mort approche de l'homme, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, à ce qu'il paraît; ce qu'il y a d'immortel et d'incorruptible se retire intact et cède la place à la mort.

Cela est évident.

Si donc il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, l'ame, ô Cébès, doit l'être; et nos ames existeront réellement dans l'autre monde.

Je n'ai rien à dire contre cela, ô Socrate, je ne puis que me rendre à tes raisons; mais si Simmias ou les autres ont quelque chose à objecter, ils feront fort bien de ne pas se taire; car quel autre temps pourront-ils jamais trouver pour s'entretenir et pour s'éclairer sur ces matières?

Ni moi non plus, dit Simmias, je n'ai rien à opposer à Socrate; mais j'avoue que la grandeur du sujet et le sentiment de la faiblesse naturelle à l'homme me laissent toujours malgré moi un peu d'incrédulité.

Non-seulement ce que tu dis là est fort bien dit, Simmias, reprit Socrate, mais quelque sûrs que nous paraissent les principes dont nous

sommes partis, il faut encore les reprendre pour les examiner avec plus de soin : quand vous vous en serez bien pénétrés, vous concevrez mes raisons, je crois, autant qu'il est possible à des hommes de comprendre ces matières; et quand vous les aurez bien conçues, vous ne chercherez rien au-delà.

Fort bien, dit Cébès.

Mes amis, une chose qu'il est juste de penser, c'est que si l'ame est immortelle, il faut en avoir soin, non-seulement pour ce temps que nous appelons le temps de la vie, mais encore pour le temps qui la suit; et peut-être trouvera-t-on que le danger auquel on s'expose en la négligeant, est très-grave. Car si la mort était la cessation absolue de toute existence, ce serait un grand gain pour les méchans après leur mort d'être délivrés à la fois de leur corps, de leur ame et de leurs vices; mais puisque l'ame est immortelle, elle n'a d'autre moyen de prévenir les maux qui l'attendent, et il n'y a d'autre salut pour elle, que de devenir éclairée et vertueuse. En effet, l'ame se rend dans l'autre monde n'emportant avec elle que les habitudes contractées pendant la vie, et qui, à ce qu'on dit, lui rapportent de grands biens ou de grands maux dès le premier instant de son arrivée. Voici ce qui se passe, dit-on, lorsque quelqu'un est mort : le

même génie qui a été chargé de lui pendant sa vie, le conduit dans un certain lieu où les morts se rassemblent pour être jugés avant d'aller dans l'autre monde avec le même conducteur auquel il a été ordonné de les conduire d'ici jusque-là, et après qu'ils ont reçu là les biens ou les maux qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps prescrit, un autre conducteur les ramène dans cette vie après de longues et nombreuses révolutions de siècles. Ce chemin n'est pas tel que Télèphe * le décrit dans Eschyle ; car il dit que le chemin qui conduit à l'autre monde est *simple :* et il me paraît qu'il n'est ni unique ni simple; s'il l'était, on n'aurait pas besoin de guide; il est impossible de se tromper de chemin, quand il n'y en à qu'un : au contraire, il paraît qu'il a plusieurs détours et plusieurs traverses, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans nos sacrifices et dans nos cérémonies religieuses. L'ame tempérante et sage suit volontiers son guide, et avec la conscience du sort qui l'attend ; mais celle qui tient à son corps par ses passions, comme je le disais précédemment, y reste long-temps attachée ainsi qu'au monde visible, et ce n'est qu'après beaucoup de résistances et beaucoup de

* *Télèphe*, nom d'une tragédie perdue, d'Euripide.

souffrances, par force et à grande peine, qu'elle est entraînée par le guide qui lui a été assigné. Quand l'ame est arrivée au rendez-vous des ames, si elle est impure, souillée, par exemple, de meurtres injustes ou d'autres actions semblables, que des ames semblables à la sienne peuvent seules avoir commises, toutes les autres la fuyent et l'ont en horreur; aucune ne veut être sa compagne ni sa conductrice, et elle erre dans un abandon total, jusqu'à ce que, après un certain temps, la nécessité l'entraîne dans le séjour qui lui convient. Mais celle qui a passé sa vie avec pureté et avec tempérance, a les dieux mêmes pour compagnons et pour guides, et va habiter le lieu qui lui a été réservé; car la terre a bien des lieux différens et admirables, et elle-même n'est point telle que se la figurent ceux qui ont coutume de vous en faire des descriptions, d'après ce que j'ai entendu dire par quelqu'un.

Alors Simmias : Comment dis-tu, Socrate? J'ai aussi entendu dire plusieurs choses de la terre, mais ce ne sont pas les mêmes que tu as adoptées : je t'entendrais volontiers là-dessus.

Pour t'en faire le récit, ô Simmias, je ne crois pas qu'on ait besoin de l'art de Glaucus *; mais

* *Avoir besoin de l'art de Glaucus*, proverbe pour ex-

t'en prouver la vérité est plus difficile, et je ne sais si tout l'art de Glaucus y suffirait. Peut-être même cette entreprise est-elle au-dessus de mes forces; et quand elle ne le serait pas, le peu de temps qui me reste à vivre, ne souffre pas que nous entamions un si long discours. Quant à te donner une idée de la terre et de ses différens lieux, comme je me figure que la chose est, rien n'empêche que j'essaie de le faire.

Cela nous suffira, dit Simmias.

Premièrement, reprit Socrate, je suis persuadé que si la terre est au milieu du ciel et de forme sphérique, elle n'a besoin ni de l'air, ni d'aucun autre appui pour s'empêcher de tomber, mais que le ciel même, qui l'environne également, et son propre équilibre suffisent pour la soutenir; car toute chose qui est en équilibre au milieu d'une autre qui la presse également, ne saurait pencher d'aucun côté, et par conséquent demeure fixe et immobile; voilà de quoi je suis persuadé.

Et avec raison, dit Simmias.

De plus, je suis convaincu que la terre est fort grande, et que nous n'en habitons que cette petite partie qui s'étend depuis le Phase jus-

primer une chose difficile. Glaucus était, à ce qu'on croit le plus généralement, un habile ouvrier en fer.

qu'aux colonnes d'Hercule, répandus autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles autour d'un marais: et je suis convaincu qu'il y a plusieurs autres peuples qui habitent d'autres parties semblables; car partout sur la face de la terre il y a des creux de toutes sortes de grandeur et de figure, où se rendent les eaux, les nuages et l'air grossier, tandis que la terre elle-même est au-dessus dans ce ciel pur où sont les astres, et que la plupart de ceux qui s'occupent de ces matières appellent l'*éther*, dont tout ce qui afflue perpétuellement dans les cavités que nous habitons n'est proprement que le sédiment. Enfoncés dans ces cavernes sans nous en douter, nous croyons habiter le haut de la terre, à peu près comme quelqu'un qui, faisant son habitation dans les abymes de l'océan, s'imaginerait habiter au-dessus de la mer, et qui, pour voir au travers de l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel, et n'étant jamais monté au-dessus, à cause de sa pesanteur et de sa faiblesse, et n'ayant jamais avancé la tête hors de l'eau, n'aurait jamais vu lui-même combien le lieu que nous habitons est plus pur et plus beau que celui qu'il habite, et n'aurait jamais trouvé personne qui pût l'en instruire. Voilà l'état où nous sommes. Confinés dans quelques creux de la terre, nous

croyons en habiter les hauteurs; nous prenons l'air pour le ciel, et nous croyons que c'est là le véritable ciel dans lequel les astres font leur cours; c'est-à-dire que notre pesanteur et notre faiblesse nous empêchent de nous élever au-dessus de l'air; car si quelqu'un allait jusqu'au haut, et qu'il pût s'y élever avec des ailes, il n'aurait pas plus tôt mis la tête hors de cet air grossier, qu'il verrait ce qui se passe dans cet heureux séjour, comme les poissons en s'élevant au-dessus de la surface de la mer voient ce qui se passe dans l'air que nous respirons: et s'il était d'une nature propre à une longue contemplation, il connaîtrait que c'est le véritable ciel, la véritable lumière, la véritable terre; car cette terre, ces roches, tous les lieux que nous habitons, sont corrompus et calcinés, comme ce qui est dans la mer est rongé par l'âcreté des sels: aussi dans la mer on ne trouve que des cavernes, du sable, et, partout où il y a de la terre, une vase profonde; il n'y naît rien de parfait, rien qui soit d'aucun prix, rien enfin qui puisse être comparé à ce que nous avons ici. Mais ce qu'on trouve dans l'autre séjour est encore plus au-dessus de ce que nous voyons dans le nôtre; et, pour vous faire connaître la beauté de cette terre pure, située au milieu du ciel, je vous dirai, si vous vou-

lez, une belle fable qui mérite d'être écoutée.

Et nous, Socrate, nous l'écouterons avec un très-grand plaisir, dit Simmias.

On raconte, dit-il, que la terre, si on la regarde d'en haut, paraît comme un de nos ballons couverts de douze bandes de différentes couleurs, dont celles que nos peintres emploient ne sont que les échantillons; mais les couleurs de cette terre sont infiniment plus brillantes et plus pures, et elles l'environnent toute entière. L'une est d'un pourpre merveilleux; l'autre, de couleur d'or; celle-là, d'un blanc plus brillant que le gypse et la neige; et ainsi des autres couleurs qui la décorent, et qui sont plus nombreuses et plus belles que toutes celles que nous connaissons. Les creux même de cette terre, remplis d'eau et d'air, ont aussi leurs couleurs particulières, qui brillent parmi toutes les autres; de sorte que dans toute son étendue cette terre a l'aspect d'une diversité continuelle. Dans cette terre si parfaite, tout est en rapport avec elle, plantes, arbres, fleurs et fruits; les montagnes même et les pierres ont un poli, une transparence, des couleurs incomparables; celles que nous estimons tant ici, les cornalines, les jaspes, les émeraudes, n'en sont que de petites parcelles. Il n'y en a pas une seule, dans cette heureuse terre,

qui ne les vaille, ou ne les surpasse encore: et la cause en est que là les pierres précieuses sont pures; qu'elles ne sont ni rongées, ni gâtées comme les nôtres par l'âcreté des sels et par la corruption des sédimens qui descendent et s'amassent dans cette terre basse, où ils infectent les pierres et la terre, les plantes et les animaux. Outre toutes ces beautés, cette terre est ornée d'or, d'argent et d'autres métaux précieux, qui, répandus en tous lieux en abondance, frappent les yeux de tous côtés, et font de la vue de cette terre un spectacle de bienheureux. Elle est aussi habitée par toutes sortes d'animaux et par des hommes, dont les uns sont répandus au milieu des terres, et les autres autour de l'air, comme nous autour de la mer, et d'autres dans des îles que l'air forme près du continent; car l'air est là ce que sont ici l'eau et la mer pour notre usage; et ce que l'air est pour nous, pour eux est l'éther. Leurs saisons sont si bien tempérées, qu'ils vivent beaucoup plus que nous, toujours exempts de maladies; et pour la vue, l'ouïe, l'odorat et tous les autres sens, et pour l'intelligence même, ils sont autant au-dessus de nous, que l'air surpasse l'eau en pureté, et que l'éther surpasse l'air. Ils ont des bois sacrés, des temples, que les dieux habitent réellement; des oracles, des

prophéties, des visions, toutes les marques du commerce des dieux : ils voient aussi le soleil et la lune et les astres tels qu'ils sont; et tout le reste de leur félicité suit à proportion.

Voilà quelle est cette terre à sa surface; elle a tout autour d'elle plusieurs lieux, dont les uns sont plus profonds et plus ouverts que le pays que nous habitons; les autres plus profonds, mais moins ouverts, et d'autres moins profonds et plus plats. Tous ces lieux sont percés par-dessous en plusieurs points, et communiquent entre eux par des conduits, tantôt plus larges, tantôt plus étroits, à travers lesquels coule, comme dans des bassins, une quantité immense d'eau, des masses surprenantes de fleuves souterrains qui ne s'épuisent jamais; des sources d'eaux froides et d'eaux chaudes; des fleuves de feu et d'autres de boue, les uns plus liquides, les autres plus épais, comme en Sicile ces torrens de boue et de feu qui précèdent la lave, et comme la lave elle-même. Ces lieux se remplissent de l'une ou de l'autre de ces matières, selon la direction qu'elles prennent chaque fois en se débordant. Ces masses énormes se meuvent en haut et en bas, comme un balancier placé dans l'intérieur de la terre. Voici à peu près comment ce mouvement s'opère : parmi les ouvertures de la terre, il en est une,

la plus grande de toutes, qui passe tout au travers de la terre; c'est celle dont parle Homère, quand il dit * :

Bien loin, là où sous la terre est le plus profond abyme;

et que lui-même ailleurs, et beaucoup d'autres appellent le Tartare. C'est là que se rendent, et c'est de là que sortent de nouveau tous les fleuves, qui prennent chacun le caractère et la ressemblance de la terre sur laquelle ils passent. La cause de ce mouvement en sens contraire, c'est que le liquide ne trouve là ni fond ni appui; il s'agite suspendu, et bouillonne sens dessus dessous; l'air et le vent font de même tout à l'entour, et suivent tous ses mouvemens et lorsqu'il s'élève et lorsqu'il retombe; et comme dans la respiration, où l'air entre et sort continuellement, de même ici l'air, emporté avec le liquide dans deux mouvemens opposés, produit des vents terribles et merveilleux, en entrant et en sortant. Quand donc les eaux, s'élançant avec force, arrivent vers le lieu que nous appelons le lieu inférieur, elles forment des courans qui vont se rendre, à travers la terre, vers des lits de fleuves qu'ils rencontrent, et qu'ils remplissent comme avec une

* *Iliade*, liv. VIII, v. 14.

pompe. Lorsque les eaux abandonnent ces lieux et s'élancent vers les nôtres, elles les remplissent de la même manière; de là elles se rendent, à travers des conduits souterrains, vers les différens lieux de la terre, selon que le passage leur est frayé, et forment les mers, les lacs, les fleuves et les fontaines; puis s'enfonçant de nouveau sous la terre, et parcourant des espaces, tantôt plus nombreux et plus longs, tantôt moindres et plus courts, elles se jettent dans le Tartare, les unes beaucoup plus bas, d'autres seulement un peu plus bas, mais toutes plus bas qu'elles n'en sont sorties. Les unes ressortent et retombent dans l'abyme précisément du côté opposé à leur issue; quelques autres, du même côté : il en est aussi qui ont un cours tout-à-fait circulaire, et se replient une ou plusieurs fois autour de la terre comme des serpens, descendent le plus bas qu'elles peuvent, et se jettent de nouveau dans le Tartare. Elles peuvent descendre de part et d'autre jusqu'au milieu, mais pas au-delà; car alors elles remonteraient : elles forment plusieurs courans fort grands; mais il y en a quatre principaux, dont le plus grand, et qui coule le plus extérieurement tout autour, est celui qu'on appelle Océan. Celui qui lui fait face, et coule en sens contraire, est l'Achéron, qui, traversant des lieux dé-

serts, et s'enfonçant sous la terre, se jette dans le marais Achérusiade, où se rendent les ames de la plupart des morts qui, après y avoir demeuré le temps ordonné, les unes plus, les autres moins, sont renvoyées dans ce monde pour y animer de nouveaux êtres. Entre ces deux fleuves coule un troisième, qui, non loin de sa source, tombe dans un lieu vaste, rempli de feu, et y forme un lac plus grand que notre mer, où l'eau bouillonne mêlée avec la boue. Il sort de là trouble et fangeux, et continuant son cours en spirale, il se rend à l'extrémité du marais Achérusiade, sans se mêler avec ses eaux; et après avoir fait plusieurs tours sous terre, il se jette vers le plus bas du Tartare; c'est ce fleuve qu'on appelle le Puriphlégéton, dont les ruisseaux enflammés saillent sur la terre, partout où ils trouvent une issue. Du côté opposé, le quatrième fleuve tombe d'abord dans un lieu affreux et sauvage, à ce que l'on dit, et d'une couleur bleuâtre. On appelle ce lieu Stygien, et Styx le lac que forme le fleuve en tombant. Après avoir pris dans les eaux de ce lac des vertus horribles, il se plonge dans la terre, où il fait plusieurs tours; et se dirigeant vis-à-vis du Puriphlégéton, il le rencontre dans le lac de l'Achéron, par l'extrémité opposée. Il ne mêle ses eaux avec les eaux d'aucun autre

fleuve; mais, après avoir fait le tour de la terre, il se jette aussi dans le Tartare, par l'endroit opposé au Puriphlégéton. Le nom de ce fleuve est le Cocyte, comme l'appellent les poëtes.

Tel est le séjour des morts. Quand chacun d'eux est arrivé dans le lieu où le démon le conduit, on juge d'abord s'ils ont mené une vie sainte et juste. Ceux qui sont trouvés avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels, ni entièrement innocens, sont envoyés à l'Achéron; ils s'embarquent sur des nacelles, et sont portés au lac Achérusiade, où ils habitent; et, après avoir subi la peine des fautes qu'ils ont pu commettre, ils sont délivrés, et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon son mérite. Ceux qui sont trouvés incurables, à cause de l'énormité de leurs fautes, qui ont commis d'odieux et nombreux sacrilèges, ou des meurtres contre la Justice et la Loi, ou d'autres crimes semblables, l'équitable destinée les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais. Mais ceux qui sont trouvés avoir commis des fautes expiables, quoique fort grandes, comme de s'être emportés à des violences contre leur père ou leur mère, ou d'avoir tué quelqu'un dans un accès de colère, et qui en ont fait pénitence toute leur vie, c'est une nécessité qu'ils soient

aussi précipités dans le Tartare; mais, après qu'ils y ont demeuré un an, le flot les rejette, et renvoie les homicides dans le Cocyte, et les parricides dans le Puriphlégéton, et ils sont ainsi entraînés près du lac Achérusiade. Là ils jettent de grands cris, et appellent ceux qu'ils ont tués et ceux contre lesquels ils ont commis des violences; ils les supplient instamment de leur permettre de descendre dans le lac, et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils descendent et sont délivrés de leurs maux; sinon, ils sont encore entraînés dans le Tartare, et de là de nouveau dans les autres fleuves, et cela continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchis ceux qu'ils ont injustement traités; car telle est la peine qui a été prononcée contre eux par les juges. Mais ceux qui sont reconnus avoir passé leur vie dans la sainteté, ceux-là sont délivrés de ces lieux terrestres, comme d'une prison, et s'en vont là-haut, dans l'habitation pure au-dessus de la terre. Ceux même qui ont été entièrement purifiés par la philosophie vivent tout-à-fait sans corps pendant tous les temps qui suivent, et vont dans des demeures encore plus belles que celles des autres; il n'est pas facile de les décrire, et le peu de temps qui nous reste ne le permettrait pas. Mais ce que je viens de vous dire suffit, Simmias, pour nous con-

vaincre qu'il faut tout faire pour acquérir de la vertu et de la sagesse pendant cette vie; car le prix du combat est beau, et l'espérance est grande.

Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens; mais que tout ce que je vous ai raconté des ames et de leurs demeures, soit comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'ame est immortelle, il me paraît qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire; c'est un hasard qu'il est beau de courir, c'est une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même: voilà pourquoi je prolonge depuis si long-temps ce discours. Qu'il prenne donc confiance pour son ame, celui qui, pendant sa vie, a rejeté les plaisirs et les biens du corps, comme lui étant étrangers, et portant au mal; celui qui a aimé les plaisirs de la science; qui a orné son ame, non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité; celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt au voyage quand la destinée l'appellera. Quant à vous, Simmias et Cébès, et vous autres, vous ferez ce voyage,

chacun à votre tour, quand le temps sera venu. Pour moi, la destinée m'appelle aujourd'hui, comme dirait un poëte tragique; et il est à peu près temps que j'aille au bain, car il me semble qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole : à la bonne heure, Socrate, lui dit-il, mais n'as-tu rien à nous recommander, à moi et aux autres, sur tes enfans, ou sur toute autre chose où nous pourrions te rendre service?

Ce que je vous ai toujours recommandé, Criton; rien de plus : ayez soin de vous; ainsi vous me rendrez service, à moi, à ma famille, à vous-mêmes, alors même que vous ne me promettriez rien présentement; au lieu que si vous vous négligez vous-mêmes, et si vous ne voulez pas suivre comme à la trace ce que nous venons de dire, ce que nous avions dit il y a long-temps, me fissiez-vous aujourd'hui les promesses les plus vives, tout cela ne servira pas à grand'chose.

Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi; mais comment t'ensevelirons-nous?

Tout comme il vous plaira, dit-il, si toute-

fois vous pouvez me saisir, et que je ne vous échappe pas. Puis, en même temps, nous regardant avec un sourire plein de douceur : Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que je suis le Socrate qui s'entretient avec vous, et qui ordonne toutes les parties de son discours; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout-à-l'heure, et il me demande comment il m'ensevelira; et tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que, dès que j'aurai avalé le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai, et irai jouir de félicités ineffables, il me paraît que j'ai dit tout cela en pure perte pour lui, comme si je n'eusse voulu que vous consoler et me consoler moi-même. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être la mienne auprès des juges : car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point; vous, au contraire, répondez pour moi que je ne serai pas plus tôt mort, que je m'en irai, afin que le pauvre Criton prenne les choses plus doucement, et qu'en voyant brûler mon corps ou le mettre en terre, il ne s'afflige pas sur moi, comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose Socrate, qu'il l'emporte, qu'il l'enterre; car il faut

que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que parler improprement ce n'est pas seulement une faute envers les choses, mais c'est aussi un mal que l'on fait aux ames. Il faut avoir plus de courage, et dire que c'est mon corps que tu enterres; et enterre-le comme il te plaira, et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux lois.

En disant ces mots, il se leva et passa dans une chambre voisine, pour y prendre le bain; Criton le suivit, et Socrate nous pria de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de tout ce qu'il nous avait dit, et l'examinant encore, tantôt parlant de l'horrible malheur qui allait nous arriver; nous regardant véritablement comme des enfans privés de leur père, et condamnés à passer le reste de notre vie comme des orphelins. Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfans, car il en avait trois, deux en bas âge *, et un qui était déja assez grand **; et on fit entrer les femmes de sa famille ***. Il leur parla quelque temps en

* Sophroniscus et Menexenus.

** Lamproclès.

*** Il ne s'agit ici que de Xantippe et de quelques autres femmes alliées à la famille de Socrate, et nullement de ses deux épouses Xantippe et Mirto. (Voyez la note de Heindorf, p. 257.)

présence de Criton, et leur donna ses ordres; ensuite il fit retirer les femmes et les enfans, et revint nous trouver; et déja le coucher du soleil approchait, car il était resté long-temps enfermé. En rentrant, il s'assit sur son lit, et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose: car le serviteur des Onze entra presque en même temps, et s'approchant de lui: Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres: dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi, et me maudissent; mais pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus dans cette prison, et en ce moment je suis bien assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre ceux qui sont la cause de ton malheur, et que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens t'annoncer; adieu, tâche de supporter avec résignation ce qui est inévitable. Et en même temps il se détourna en fondant en larmes, et se retira. Socrate, le regardant, lui dit: Et toi aussi, reçois mes adieux; je ferai ce que tu dis. Et se tournant vers nous: Voyez, nous dit-il, quelle honnêteté dans cet homme: tout le temps que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent, et s'est

entretenu avec moi : c'était le meilleur des hommes ; et maintenant comme il me pleure de bon cœur ! Mais allons, Criton, obéissons-lui de bonne grace, et qu'on m'apporte le poison, s'il est broyé ; sinon, qu'il le broie lui-même.

Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché : d'ailleurs je sais que beaucoup d'autres ne prennent le poison que longtemps après que l'ordre leur en a été donné ; qu'ils mangent et qu'ils boivent à souhait ; quelques-uns même ont pu jouir de leurs amours ; c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons ; ils croient que c'est autant de gagné : et moi, j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire ; car la seule chose que je croirais gagner, en buvant un peu plus tard, c'est de me rendre ridicule à moi-même, en me trouvant si amoureux de la vie que je veuille l'épargner lorsqu'il n'y en a plus*. Ainsi donc, mon cher Criton, fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

* Allusion à un vers d'Hésiode. (*Les OEuvr. et les Jours*, v. 367.)

A ces mots, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave sortit, et, après être resté quelque temps, il revint avec celui qui devait donner le poison, qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate le vit : Fort bien, mon ami, lui dit-il; mais que faut-il que je fasse ? Car c'est à toi à me l'apprendre.

Pas autre chose, lui dit cet homme, que de te promener quand tu auras bu, jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit; le poison agira de lui-même. Et en même temps il lui tendit la coupe. Socrate la prit avec la plus parfaite sécurité, Échécrate, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme à son ordinaire : Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage, pour en faire une libation?

Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire.

J'entends, dit Socrate; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux; c'est ce que je leur demande. Puissent-ils exaucer mes vœux! Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres, et la but

avec une tranquillité et une douceur merveilleuse.

Jusque-là, nous avions eu presque tous assez de force pour retenir nos larmes; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes s'échappèrent avec tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer sur moi-même; car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton, avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti; et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à crier, à hurler et à sangloter avec tant de force, qu'il n'y eût personne à qui il ne fît fendre le cœur, excepté Socrate : Que faites-vous? dit-il, ô mes bons amis! N'était-ce pas pour cela que j'avais renvoyé les femmes, pour éviter des scènes aussi peu convenables? car j'ai toujours ouï dire qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos, et montrez plus de fermeté.

Ces mots nous firent rougir, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait, dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme l'homme l'avait ordonné.

En même temps le même homme qui lui avait donné le poison, s'approcha, et, après avoir examiné quelque temps ses pieds et ses jambes, il lui serra le pied fortement, et lui demanda s'il le sentait; il dit que non. Il lui serra ensuite les jambes; et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se roidissait; et, le touchant lui-même, il nous dit que, dès que le froid gagnerait le cœur, alors Socrate nous quitterait. Déja tout le bas-ventre était glacé. Alors se découvrant, car il était couvert : Criton, dit-il, et ce furent ses dernières paroles, nous devons un coq à Esculape *; n'oublie pas d'acquitter cette dette.

Cela sera fait, répondit Criton; mais vois si tu as encore quelque chose à nous dire.

Il ne répondit rien, et un peu de temps après il fit un mouvement convulsif; alors l'homme le découvrit tout-à-fait: ses regards étaient fixes. Criton, s'en étant aperçu, lui ferma la bouche et les yeux.

Voilà, Échécratès, quelle fut la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons le dire, le meilleur des hommes de ce temps que nous avons connus, le plus sage et le plus juste de tous les hommes.

* En reconnaissance de sa guérison de la maladie de la vie actuelle.

NOTES.

NOTES

SUR L'EUTHYPHRON.

Je préviens que, pour ce dialogue, comme pour les trois autres dont se compose ce volume, j'ai fait quelques emprunts aux traductions existantes, toutes les fois que le système de fidélité et d'exactitude littérale que je me suis imposé, me l'a permis.

Quant à ces notes, le seul but que je m'y suis proposé, est de rendre compte de mon opinion personnelle et de m'absoudre du reproche de légèreté, lorsque j'ai cru devoir m'écarter de l'interprétation généralement reçue, ou lorsque, sur des points difficiles et fréquemment controversés, il a fallu me décider entre plusieurs autorités célèbres.

J'ai eu constamment sous les yeux les éditions générales de H. Étienne et de Bekker; les éditions particulières de Forster, de Fischer, de Wolf (*Berlin*, 1820); la traduction latine de Ficin, la traduction

allemande de Schleiermacher; *l'Eclogæ Cornarii*, et le *Specimen criticum* de Van-Heusde.

Maucroix et Dacier ont traduit ce dialogue en français.

PAGE 9. — Quitter tes habitudes du Lycée pour le portique du Roi.

Τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν. (BEKKER, I[re] partie, I[er] vol., p. 351).

Nul doute que διατρίβειν et διατριβὴ n'expriment souvent l'action de converser et même celle de disputer. Dacier: *Les conversations du Lycée*. Ficin: *exercitationes*. Fischer relève avec raison l'erreur de Serranus qui traduit: *spatia*, *les promenades du Lycée;* Il veut que διατριβὰς signifie positivement *disputationes*. Bast, dans son essai critique sur le texte du Banquet, p. 167, à propos d'une phrase du Banquet où διατρίβειν veut dire incontestablement disputer, renvoie à la note de Fischer sur l'Euthyphron, et affirme que διατριβὴ, διατρίβειν, ne marquent pas seulement la présence (*den Aufenthalt*) de Socrate au Lycée, mais ce qu'il y fait (*seine Beschäftigung*), son occupation, qui était de disputer. Bast écrivait ceci en 1794. Cependant, en 1805, M. Schleiermacher, en traduisant l'Euthyphron, n'a pas hésité à se servir de ce même

mot *Aufenthalt*, condamné d'avance par Bast, et je suis entièrement de l'avis de M. Schleiermacher : 1° parce que le sens propre et primitif de διατρίβειν est bien le *versari* des Latins, *passer son temps*; 2° parce que διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν, membre de phrase que l'on a trop négligé pour l'explication du précédent, signifie incontestablement : *Nunc versaris circa regis porticum*, et qu'il serait trop bizarre que διατρίβειν et διατριβὰς fussent employés si près l'un de l'autre dans deux sens différens.

Je crois que c'est de la même manière qu'il faut entendre les passages suivans de l'Apologie de Socrate.

Ὑμεῖς μὲν... οὐχ οἷοί τε ἐγένεσθε ἐνεγκεῖν τὰς ἐμὰς διατριβὰς καὶ τοὺς λόγους. Bekker, Ire part., IIe vol., p. 131. — Dacier et Thurot traduisent : *Ma conversation et mes discours*. Fischer prétend que λόγους détermine le sens de διατριβὰς : il paraît plus juste de dire que si λόγους signifie *conversation*, διατριβὰς ne doit pas signifier la même chose, et doit marquer seulement la manière d'être de Socrate en général, laquelle consistait à converser avec ses concitoyens, modification exprimée par λόγους.

Θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὁπότε ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι.... Bekker, *ibid.*, p. 138. — Wolf : *Conversatio delectabilis si colloqui licebit*. Mais ἐντύχοιμι ne veut pas dire *colloqui;* et le sens de

διατριβὴ est bien expliqué plus bas par ces mots : καὶ τὸ μέγιστον (εἴη) τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα...(διάγειν)... D'ailleurs il ne s'agit pas ici de conversation. C'est avec les sages, comme Hésiode, Homère, Orphée, qu'il serait doux à Socrate de s'entretenir. Quant à Ajax, il n'y aurait pas grande conversation à faire avec lui, mais il serait agréable de le rencontrer, ainsi que Palamède, parce qu'ils avaient été condamnés injustement, comme Socrate. Il y aurait du plaisir à passer son temps avec eux. Ficin traduit très-bien, *habitatio illa atque consuetudo*. Schleiermacher : *das Leben*.

Page 10. — Il est du bourg de Pithos....

J'appelle Pithos, et non Pithis, et encore moins Pitthée avec Dacier, le dême auquel appartient Mélitus, sur l'autorité d'Étienne de Byzance, de Proclus *ad* Hesiod., qui déclarent que Πίθος était un dême ainsi appelé, parce qu'on y faisait des tonneaux, πίθων αὐτόθι γενομένων. Si Πίθος est le nom du dême, l'habitant du dême doit s'appeler Πιθεὺς et non Πιτθεὺς, avec Bekker, p. 351. (Voyez la note de Fischer, page 8, note 8.)

Page 12. — Ils nous portent envie à tous tant que nous sommes, qui avons quelque mérite..

Ἀλλ' ὅμως φθονοῦσιν ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις. (Bekker, p. 353.)

Je ne puis me persuader que ἡμῖν πᾶσι ne comprenne pas aussi Socrate. Alors τοῖς τοιούτοις ne pourrait signifier seulement des devins, des hommes de la profession d'Euthyphron, comme semblent le vouloir toutes les traductions; mais τοιοῦτος serait là, comme assez souvent, une expression emphatique. Euthyphron se met, par générosité, sur la même ligne que Socrate; il le console d'abord par son propre exemple, et finit par lui dire que c'est leur sort commun à eux tous, gens de mérite, *à nous tous qui valons ce que nous valons*, d'être enviés et calomniés. M. Schleiermacher a négligé τοῖς τοιούτοις.

Page 24. — Socrat. Et cela te paraît bien dit? — Euthyphr. Oui, n'est-ce pas ce qui a été dit? — Socrat. Mais il a été dit aussi que les dieux ont entre eux des inimitiés et des haines, et qu'ils sont brouillés et divisés. — Euthyphr. Et je m'en tiens à mes paroles.

ΣΩΚ. καὶ εὖγε φαίνεται εἰρῆσθαι; — ΕΥΘ. Δοκῶ, ὦ Σώκρατες, εἴρηται γάρ. — ΣΩΚΡ. Οὐκοῦν καὶ ὅτι στασιάζουσιν οἱ θεοὶ, ὦ Εὔθυφρον, καὶ διαφέρονται ἀλλήλοις, καὶ ἔχθρα ἐστὶν ἐν αὐτοῖς πρὸς ἀλλήλους, καὶ τοῦτο εἴρηται. — ΕΥΘ. Εἴρηται γάρ. (Bekker, p. 362.)

D'abord il est impossible de prendre les deux γὰρ dans deux sens différens. Ensuite l'un comme l'autre exprime non pas seulement une simple affirmation, mais une véritable relation logique. Il a déja été convenu que le saint et l'impie sont opposés, et on vient redemander à Euthyphron s'il croit que le saint et l'impie sont opposés! Certainement, s'écrie-t-il, sans cela nous n'en serions pas déja convenus; *car c'est ce qui a été dit.* Sur quoi, Socrate a l'air de s'étonner qu'on prenne pour une raison légitime de croire une chose, cette considération, qu'on en est convenu, qu'on l'a dite, et il lui fait l'objection suivante: Mais il a été dit aussi que tous les dieux ont entre eux des inimitiés et des haines, ce qui pourtant paraît étrange. Est-ce que tu le crois aussi? Oui, certes, dit Euthyphron, je le crois, sans cela en serais-je convenu? *car je l'ai dit.* Il y a bien une certaine suffisance dans la réponse du bon devin; cependant il est assez naturel qu'il ne veuille pas se dédire. D'ailleurs il n'y a pas d'exemple d'un seul γὰρ inutile, c'est-à-dire qu'on ne puisse ramener à un sens logique. Heusde, qui refait le texte de Platon toutes les fois qu'il ne l'entend pas, bouleverse toute cette phrase. Les traductions latines traduisent le premier γὰρ par *car*, et le second par *sans doute.* Ficin : *Dicta* ENIM *sunt;* puis : *dictum* PROFECTO. Schleiermacher, qui traduit le second γὰρ par *sans*

doute, *freilich*, recule, je ne sais pourquoi, devant le premier γὰρ, qu'il aurait bien pu traduire comme le second; il ne l'ose et le change en γ'οῦν, soupçonnant au reste que ce premier εἴρηται γὰρ est une glose tirée du second. Tout est nécessaire et parfaitement à sa place.

Il y a dans le second Alcibiade plusieurs passages semblables à celui-ci. — Bekker, I[re] partie, II[e] vol.

Ὡμολόγηται γάρ. — Ὡμολόγησα γάρ. — Οὐ γάρ. p. 272 — 273. — Φαμὲν γάρ. p. 289.

Et dans l'Hipparque. — Bekker, I[re] partie, II[e] vol.

Σωκρ. Οὐκ ἄρα οἴεταί γε κερδαίνειν ἀπὸ τῶν σκευῶν τῶν μηδενὸς ἀξίων. — Εταιρ. Οὐ γάρ. p. 233. *Il ne le pense pas; car il ne doit pas le penser.*

Ibid. Σωκρ. Ἐναντίον δὲ ὂν κακῷ, ἀγαθὸν εἶναι. — Ὡμολογήσαμεν γάρ. *Oui, car nous en sommes convenus.*

Et dans le I[er] Alcibiade. Bekker, II[e] part., III[e] vol., 304: Ἆρα ἐρωτᾷς εἴ τινα ἔχω εἰπεῖν λόγον μακρὸν, οἵους δὴ ἀκούειν εἴθισαι; οὐ γάρ ἐστι τοιοῦτον τὸ ἐμόν. — *Non, car ce n'est pas là ma manière.*

Page 35. — D'un autre côté, ce qui est aimable aux dieux est aimable aux dieux, est aimé des dieux, parce que les dieux l'aiment?

Ἀλλὰ μὲν δὴ διότι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, φιλούμενόν ἐστι καὶ θεοφιλὲς τὸ θεοφιλές. (Bekker, p. 371.)

Depuis la remarque et la correction célèbre de Bast, τὸ θεοφιλές a pris l'autorité d'une leçon reconnue. Schleiermacher l'adopte dans sa traduction; Wolf l'introduit dans son texte, et Bekker dans le sien. Bekker l'aurait-il trouvée dans un manuscrit? C'est ce que nous saurons quand paraîtra l'*Apparatus in Platonem*. En attendant, j'ai traduit comme s'il y avait τὸ θεοφιλές, sans le croire peut-être absolument indispensable dans le texte, mais pour plus de clarté dans la traduction.

PAGE 38. — Je veux aller à ton secours, et te montrer comment tu pourras me conduire à la connaissance de ce qui est saint, et ne pas me laisser en route.

Αὐτός σοι ξυμπροθυμήσομαι δεῖξαι ὅπως ἄν με διδάξῃς καὶ μὴ προαποκάμῃς.

Telle est la leçon ordinaire, et elle me suffit parfaitement. Schleiermacher propose de retrancher δεῖξαι avec le Mss. de Florence, δεῖξαι ne pouvant aller, selon lui, avec ξυμπροθυμήσομαι, et encore moins avec ὅπως μὴ προαποκάμῃς. J'avoue que je ne trouve aucune difficulté à tout cela. *Je m'efforcerai avec toi de te montrer comment il faut que tu t'y prennes pour m'instruire;* car c'est à l'écolier à aider un peu le maître, et à lui montrer ce qu'il doit faire

pour lui être utile. Le maître doit chercher la route meilleure, mais l'écolier doit aussi la chercher *avec* lui, et même *avant* lui. ξυμ... προ... θυμήσομαι δεῖξαι. Aussi Bekker a-t-il conservé δεῖξαι. Quant à δεῖξαι... ὅπως μὴ προαποκάμης, on conçoit très-bien que, si le maître prend une mauvaise route, il s'y embarrassera dans mille obstacles qui finiront par le décourager, tandis que, s'il choisit la vraie, il la poursuivra avec courage et persévérance, et conduira l'élève au but. Ainsi, montrer à son maître comment on a besoin d'être instruit, c'est lui montrer comment il pourra nous mener au but, et ne pas nous laisser en chemin. Mais ici Bekker, frappé sans doute de l'objection de M. Schleiermacher, sépare διδάξης de καὶ μὴ προαποκάμης, de peur qu'on ne les rapporte au même verbe : au lieu de διδάξης, il lit διδάξαις avec un point en haut, puis il fait de καὶ μὴ προαποκάμης le commencement d'une phrase indépendante de la première. (Bekker, p. 373). Je doute, malgré toute ma déférence pour le talent critique de M. Bekker, que ces changemens soient nécessaires et très-heureux.

NOTES

SUR L'APOLOGIE DE SOCRATE.

Mêmes secours que pour l'Euthyphron.

Dacier et M. Thurot (Paris, 1806), ont traduit l'*Apologie*.

PAGES 85 et 86. — Tu crois accuser Anaxagore.... les jeunes gens viendraient-ils chercher auprès de moi, avec tant d'empressement, une doctrine qu'ils pourraient aller à tous momens entendre débiter à l'orchestre, pour une drachme tout au plus....

Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν.... (BEKKER, IIe partie, IIe vol. p. 108 et 109.)

Anaxagore eut entr'autres disciples célèbres, Euripide qui répandit dans ses pièces la philosophie d'Anaxagore, et particulièrement sa doctrine sur la nature de la terre et du soleil. (Voyez le Scholiaste de Pindare sur la première olympique, Hippolit. v. 601 avec le Scholiaste, Orest. v. 983 avec le scholiaste,

les fragmens du Phaéton, et Walckenaer *in reliquias Euripidis*). Voilà pourquoi Socrate dit que l'on peut aller entendre au théâtre cette doctrine pour une drachme, qui était le maximum du prix des places, si l'on en croit le scholiaste de Lucien ad Timon., Harpocration et Suidas ad v. Θεωρικά; et comme le chœur était la partie de la tragédie où le poète plaçait ordinairement les sentences et ses idées philosophiques (le morceau de l'Oreste cité plus haut appartient au chœur), et comme l'orchestre était la partie du théâtre où se tenait le chœur (Lexicon Photii ad v. Ὀρχήστρα), Socrate pour dire qu'on peut aller entendre débiter cette doctrine au théâtre pour une drachme, se sert de l'expression πρίασθαι δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας, *acheter pour une drachme de l'orchestre*, et non pas avec tous les traducteurs français *à l'orchestre*, ou *dans l'orchestre*, ce qui transforme l'orchestre antique en une espèce de librairie, et semble faire croire que les livres y étaient étalés en vente, comme au foyer de nos théâtres modernes.

PAGES 87, 88, 89. — Y a-t-il quelqu'un qui admette quelque chose relatif aux démons, et qui croie pourtant qu'il n'y a pas de démons ?

Ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματα εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει. (BEKKER, p. 110.)

Socrate admettait une révélation surnaturelle qui lui enseignait en toute occasion ce qu'il devait faire et surtout ce qu'il devait éviter. Il croyait sentir en lui quelque chose au-dessus de l'humanité qui l'éclairait et le dirigeait. Il ne disait pas que ce fût un être positif; il s'arrêtait au fait dont il avait la conscience, et se servait de l'expression : τὶ δαιμόνιον, non pas un dieu tout-à-fait, mais une espèce d'intermédiaire entre les dieux et les hommes, quelque chose qui appartient à la nature des démons que la Mythologie païenne place entre le ciel et la terre. L'Orthodoxie du temps ne reconnaissant pas là précisément ses dieux, avec leur histoire et leurs noms propres, accuse Socrate de substituer à la religion établie καινὰ δαιμόνια, c'est-à-dire, une religion nouvelle, fondée sur un mysticisme démoniaque. Soit, répond Socrate à Mélitus, du moins alors ne suis-je pas athée. Car enfin tu ne m'accuses pas d'admettre l'accident sans le sujet, l'adjectif sans le substantif. Si j'admets τὶ δαιμόνιον, τινὰ δαιμόνια (sous-entendez πράγματα, comme πράγματα ἱππικὰ, πράγματα ἀνθρώπεια, πράγματα αὐλητικὰ, et enfin plus bas expressément πράγματα δαιμόνια), quelque chose relatif aux démons, il faut que tu m'accordes que j'admets des démons, δαίμονας. Or, les démons sont enfans des dieux ou dieux eux-mêmes; donc j'admets des dieux. Ce passage est très-clair en lui-même. Malheureusement, il a été défiguré par

tous les traducteurs, Schleiermacher excepté, lesquels s'obstinant, contre toute raison logique et grammaticale, à prendre δαιμόνια substantivement, et à le traduire par *divinités*, font faire à Socrate le raisonnement suivant : Selon toi, j'admets des divinités, cela suppose que j'admets des démons ; or, si j'admets des démons, il s'ensuit que j'admets des dieux ou des enfans de dieux ; donc, j'admets des dieux. Conclure des divinités, c'est-à-dire des dieux aux dieux, n'est pas difficile. Mais on contestait précisément à Socrate qu'il admît des dieux ou des divinités ; et dans sa croyance à quelque chose relatif aux démons, on voyait une preuve qu'il n'admettait pas de dieux. C'est donc de là que Socrate devait partir pour prouver qu'il n'était pas athée. On voit maintenant pourquoi plusieurs fois, dans l'Apologie, j'ai traduit δαιμόνια par *quelque chose de relatif aux démons* ou même par l'insusité *démoniaque* pour avoir un adjectif qui conduisît naturellement à *démons*, et exprimât nettement le rapport et l'ordre de toutes les parties du raisonnement de Socrate.

PAGE 89. — Cela serait tout aussi absurde que de croire qu'il y a des mulets nés de chevaux ou d'ânes, et qu'il n'y a ni ânes, ni chevaux.

Ὁμοίως γὰρ ἂν ἄτοπον εἴη, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἵππων μὲν

παῖδας ἡγοῖτο ἢ καὶ ὄνων τοὺς ἡμιόνους, ἵππους δὲ καὶ ὄνους μὴ ἡγοῖτο εἶναι. (BEKKER, p. 111.)

Forster est le premier qui ait proposé de retrancher ἢ. Schleiermacher a suivi Forster; et Bekker, entraîné par l'autorité de Schleiermacher et retenu par celle des manuscrits, le met dans son texte, mais entre crochets. Fischer, p. 106, défend très-bien la leçon ordinaire. Il ne s'agit pas du père et de la mère du mulet, mais seulement du père; or, il faut nécessairement qu'un mulet ait pour père un cheval ou un âne. Wolf conserve avec raison ἢ et traduit : *vel asinorum*.

PAGE 98. — Je vais vous dire des choses qui vous déplairont, et où vous trouverez peut-être la jactance des plaidoyers ordinaires.

Ἐρῶ δὲ ὑμῖν φορτικὰ μὲν καὶ δικανικά· (BEKKER, p. 120.)

Ficin traduit: *judicialia*. Wolf: *judiciaria*. Mais on ne voit pas bien ce que cela signifie précisément. Schleiermacher: *langweilige Geschichten*, *des histoires ennuyeuses*. Mais d'abord il est impossible de faire abstraction de la racine δίκη dans δικανικὰ. Ensuite il est difficile de se persuader qu'il ne s'agisse ici que de choses ennuyeuses, cet inconvénient étant déja à peu près exprimé par φορτικὰ. J'entends donc plutôt

par δικανικὰ *des choses emphatiques comme dans les plaidoyers ordinaires*. Socrate va dire du bien de lui, comme les avocats font ordinairement de leurs clients; il est donc naturel qu'il se défende d'arrogance et proteste de la vérité de ses paroles. Lysias contre Ératosthènes dit: *Il y en a qui ont l'habitude*.... πρὸς μὲν τὰ κατηγορούμενα μηδὲν ἀπολογεῖσθαι, περὶ δὲ σφῶν αὐτῶν ἕτερα λέγοντες.... Lysias. Reiske, t. I. p. 409.

PAGE 110. — Si vous aviez, comme d'autres peuples, une loi qui, pour une condamnation à mort, exigeât un procès de plusieurs jours.

Quels sont ces peuples qui possédaient une jurisprudence criminelle aussi humaine? Nul interprète n'en dit rien.

NOTES

SUR LE CRITON.

Mêmes secours que pour l'*Apologie;* de plus, une édition de Biester, qui ne présente guère qu'un choix des notes de Fischer.

Dacier, Sallier (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XIV), et Thurot ont traduit ce dialogue.

Page 131. — Il en est temps encore, suis mes conseils.

Ἔτι καὶ νῦν ἐμοὶ πείθου. (Bekker, p. 145.)

Tous les traducteurs français et latins : *Cède encore une fois à mes conseils.* Mais où voit-on que Socrate eût déja cédé une fois aux conseils de Criton ?

Page 134. — J'ai grand' peur que tout ceci ne paraisse un effet de notre lâcheté, et cette accusation portée devant le tribunal, tandis qu'elle aurait pu ne pas l'être, et la manière dont le procès lui-même a été conduit, et cette dernière circonstance de ton refus bizarre qui semble former le dénouement ridicule de la pièce; oui, on dira que c'est par une pusillanimité coupable que nous ne t'avons pas sauvé et que tu ne t'es pas sauvé toi-même, quand cela était possible, facile même, pour peu que chacun de nous eût fait son devoir.

Αἰσχύνομαι μὴ δόξῃ ἅπαν τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ σὲ ἀνανδρίᾳ τινὶ τῇ ἡμετέρᾳ πεπρᾶχθαι, καὶ ἡ εἴσοδος τῆς δίκης εἰς τὸ δικαστήριον ὡς εἰσῆλθεν ἐξὸν μὴ εἰσελθεῖν, καὶ αὐτὸς ὁ ἀγὼν τῆς δίκης ὡς ἐγένετο, καὶ τὸ τελευταῖον δὴ τουτὶ ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως, κακίᾳ τινὶ

καὶ ἀνανδρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ διαπεφευγέναι ἡμᾶς δοκεῖν οἵτινές σε οὐχὶ ἐσώσαμεν οὐδὲ σὺ σαυτὸν, οἷόν τε ὂν καὶ δυνατὸν, εἴτι καὶ σμικρὸν ἡμῶν ὄφελος ἦν. (Bekker, p. 148, 149.)

On a fait beaucoup de notes sur plusieurs parties de cette phrase, aucune sur l'ensemble et la construction de la phrase entière, qui pourtant en méritait bien une. Il s'agit de déterminer avec précision à quoi se rapporte δοκεῖν ἡμᾶς διαπεφευγέναι, sans quoi la phrase entière est de la plus grande obscurité. Je prie qu'on relise avec attention presque toutes les traductions, et l'on sera frappé de l'indécision du sens général. Je ne citerai que Wolf: *Erubesco ne videatur quidquid tibi accidit per segnitiam quamdam nostram accidisse, statim primum deductio causæ in judicium, ut affuisti quum non adesse liceret; tum ipsa causæ actio ut instituta est; denique hoc extremum velut jocularis rei exitus, socordia quadam et segnitia nostra elapsam nobis occasionem videri, qui te non servavimus....* *Videri* ne pouvant se rapporter à *videatur* qui précède et domine toute la phrase, ne paraît qu'une modification, un complément de *extremum hoc*, *videri....* qu'il faut entendre comme s'il y avait *hoc extremum, scilicet videri.* C'est ainsi que l'on comprend généralement cette phrase. Voici mes raisons pour ne pas admettre ce sens.

1° Est-il bien correct grammaticalement de dire : τὸ τελευταῖον τουτὶ... δοκεῖν, sans τὸ?

2° τουτὶ ne s'applique-t-il pas toujours à une chose présente, comme le *hoc-ce* des Latins, et dans ce cas peut-on le rapporter à δοκεῖν qui n'exprime qu'une crainte dans l'avenir?

3° Enfin, et c'est là la raison décisive, on ne peut nier que τὸ τελευταῖον τουτὶ ne fasse partie d'une énumération, l'énumération de ἅπαν τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ σέ. Cela admis, τουτὶ δοκεῖν et toute la fin de la phrase que domine δοκεῖν, forment le complément de la troisième partie de l'énumération. Toute cette affaire, dit Criton, nous fera passer pour des hommes sans énergie; toute cette affaire, c'est-à-dire, 1° Une accusation portée devant le tribunal, quand on aurait pu l'empêcher d'arriver jusque-là; 2° Une plaidoirie absurde. Quelle sera la troisième partie? Selon le sens que je combats, ce serait la réputation d'hommes sans énergie qu'ils vont tous se faire! Mais ce n'est pas là une partie, ni la troisième ni aucune autre de l'énumération; c'est l'affaire elle-même toute entière, c'est la proposition fondamentale, μὴ δόξῃ ἅπαν τὸ πρᾶγμα ἀνανδρίᾳ τινὶ ἡμετέρᾳ πεπρᾶχθαι. Ainsi la troisième partie de l'énumération contiendrait tout l'énuméré, et reproduirait intégralement ce qu'elle est seulement chargée de modifier et de développer! Cela me paraît entièrement inadmissible. Je vois dans toute

cette phrase, d'abord une proposition générale, puis un développement à cette proposition par trois incises, puis enfin un résumé qui reproduit la proposition toute entière. J'entends donc par τὸ δὴ τελευταῖον τουτὶ ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως, la troisième partie de l'énumération des causes qui couvriront de ridicule Socrate et ses amis, et la force grammaticale de τουτὶ me fait croire qu'il s'agit de la chose présente, savoir du refus de Socrate de s'échapper, refus certainement étrange, et plus étrange que tout le reste aux yeux de Criton, homme un peu grossier, αἰσθητικός. Après πράξεως je suppose une de ces ἀνακολουθίαι si fréquentes dans Platon, et je prends δοκεῖν absolument, pour δόξει, ὡς δοκεῖν, et le ὡς se sous-entend fréquemment: *de sorte que l'on croira.... et l'on croira.... Oui, on va croire que*, etc. Cependant je dois avouer que je n'ai pas réussi à convaincre M. Boissonnade, auquel j'ai soumis cette explication, et peut-être n'en suis-je pas moi-même entièrement satisfait; mais je la préfère encore à l'inadmissible inconvénient de rapporter δοκεῖν à τουτὶ. On me pardonnera de n'avoir pas discuté le sens que les traducteurs français donnent à τὸ τελευταῖον τουτὶ, savoir, l'arrêt qui condamne Socrate, comme s'il y avait là quelque chose de risible, et qu'on pût reprocher à Socrate ou à ses amis!

Reste à examiner les divers membres de cette phrase.

1. εἴσοδος τῆς δίκης εἰς τὸ δικαστήριον, ὡς εἰσῆλθεν... Faut-il conserver ou retrancher τῆς δίκης... εἰς τὸ δικαστήριον, et lire εἰσῆλθεν ou εἰσῆλθες?

La vraie question est de savoir s'il s'agit de la comparution de Socrate lui-même devant le tribunal, ou seulement de son procès porté devant le tribunal, quand il aurait pu ne pas l'être. Je ne crois pas qu'il s'agisse d'une démarche personnelle de Socrate. D'abord remarquez que Criton se plaint ici de choses arrivées par la faute des amis de Socrate autant que par celle de Socrate lui-même. Or, était-ce la faute des amis de Socrate, si celui-ci avait comparu au tribunal? Ensuite, si Socrate n'eût pas comparu, en quoi aurait-il amélioré ses affaires? Il aurait été condamné par défaut. Voyez sur les δίκαι ἠρέμαι, Sam. Petit. in Leg. Att. 337. D'ailleurs, pour ne pas comparaître, il aurait fallu fuir, c'est-à-dire se condamner à l'exil, et cela pour prévenir un procès qui avait de grandes chances de succès, et dont l'issue la plus fâcheuse, s'il l'eût voulu, eût été l'exil, soit en acceptant la proposition de Criton, soit en s'exilant lui-même, puisque l'on avait toujours le choix à Athènes de s'exiler pendant le procès, comme le dit Criton plus bas : ἐξῆν σοὶ ἐν αὐτῇ τῇ δίκῃ φυγῆς τιμήσασθαι. Voyez Taylor, Lect. Lysiac. J'incline plutôt à croire qu'il s'agit de la facilité qu'on aurait eu de s'arranger avec Anytus, de réconcilier Socrate avec

ses ennemis, et de prévenir l'appel de la cause. Libanius, Apol. Socrat. p. 644. Si donc il est question de la cause et non de Socrate, il faut lire εἴσοδος τῆς δίκης εἰς τὸ δικαστήριον avec tous les Mss. et ὡς εἰσῆλθεν avec Wolf, qui traduit pourtant, comme tout le monde, *ut affuisti*. Je ne comprends pas comment le défenseur ordinaire du vieux texte de Platon, Fischer, qui conserve judicieusement τῆς δίκης, regarde comme des gloses ὡς εἰσῆλθες, ὡς ἐγένετο, et cela sur ce que Cornarius voit ici une allusion à la πρότασις, l'ἐπίτασις, et la καταστροφή. Mais est-ce une raison pour retrancher du texte ce qui indique cette allusion? Ensuite si l'on retranche ce qui a fait penser Cornarius à la πρότασις et à l'ἐπίτασις, pourquoi ne pas faire de même pour ce qui se rapporte à la καταστροφή, et ne pas retrancher aussi ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως?

2. ἡμᾶς διαπεφευγέναι. Tous les traducteurs: *Cela semble nous avoir échappé*, comme si le sujet de διαπεφευγέναι était τὸ τελευταῖον τουτὶ et conséquemment aussi ὁ ἀγὼν τῆς δίκης, καὶ ἡ εἴσοδος τῆς δίκης, qui dépendent évidemment, selon moi, de μὴ δόξῃ ἅπαν τὸ πρᾶγμα πεπρᾶχθαι. J'entends donc par ἡμᾶς διαπεφευγέναι: Nous paraîtrons avoir fui, avoir lâché pied, avoir reculé, avoir failli par faiblesse. Les exemples de ce sens de διαφεύγειν ne manquent pas.

3. εἴτι καὶ σμικρὸν ἡμῶν ὄφελος. Tous les traducteurs:

Si nous t'eussions un peu aidé. Deux contre sens à la fois. ἡμῶν comme ἡμᾶς, comme ἡμετέρᾳ se rapporte également à Socrate et à ses amis, les uns qui ne l'ont pas sauvé, lui qui ne s'est pas sauvé lui-même. Ce ne serait donc pas : *si nous t'eussions aidé*, mais *si nous nous fussions aidés tous ensemble.* Et puis, il ne s'agit pas d'aide, de secours; εἴτι ἡμῶν ὄφελος veut dire : *Si nous eussions valu quelque chose, si nous eussions fait tous notre devoir.* C'est dans ce sens vulgaire d'ὄφελος avec un génitif que l'on trouve dans l'Euthyphron : Οὐδὲν γὰρ ἄν μου ὄφελος εἴη, et dans l'Apologie de Socrate : ὅτουτι καὶ σμικρὸν ὄφελος; et même plus bas dans le Criton : εἴτι ὄφελος αὐτῶν ἐστι.

Pages 135 et 136. — En reprenant ce que tu viens de dire sur l'opinion, en nous demandant à nous-mêmes si nous avions ou non raison de dire si souvent qu'il y a des opinions auxquelles il faut avoir égard, et d'autres qu'il faut dédaigner; ou faisions-nous bien de parler ainsi avant que je fusse condamné à mort, et tout à coup avons-nous découvert que nous ne parlions que pour parler et par pur badinage? Je désire donc examiner avec toi, Criton, si nos principes d'alors me sembleront changés avec ma situa-

tion, ou s'ils me paraîtront toujours les mêmes.

Εἰ πρῶτον μὲν τοῦτον τὸν λόγον ἀναλάβοιμεν, ὃν σὺ λέγεις περὶ τῶν δοξῶν, πότερον καλῶς ἐλέγετο ἑκάστοτε ἢ οὔ, ὅτι ταῖς μὲν δεῖ τῶν δοξῶν προσέχειν τὸν νοῦν, ταῖς δὲ οὔ, ἢ πρὶν μὲν ἐμὲ δεῖν ἀποθνήσκειν καλῶς ἐλέγετο, νῦν δὲ κατάδηλος ἄρα ἐγένετο ὅτι ἄλλως ἕνεκα λόγου ἐλέγετο, ἦν δὲ παιδιὰ καὶ φλυαρία ὡς ἀληθῶς. Ἐπιθυμῶ δὲ ἔγωγε ἐπισκέψασθαι, ὦ Κρίτων, μετὰ σοῦ, εἴ τί μοι ἀλλοιότερος φανεῖται, ἐπειδὴ ὧδε ἔχω, ἢ ὁ αὐτὸς καὶ... (Bekker, p. 150.)

Αὐτὸς, ἀλλοιότερος, κατάδηλος... doivent avoir un sujet, exprimé ou sous-entendu, et ce sujet doit être le système de Socrate, et non celui de Criton. Ce ne peut donc être τὸν λόγον, ὃν σὺ λέγεις, c'est-à-dire le système de Criton. Or si τὸν λόγον ὃν σὺ λέγεις n'est pas le sujet de κατάδηλος, ἀλλοιότερος, αὐτὸς, où est-il? Il faut donc le chercher dans τὸν λόγον en modifiant ὃν σὺ λέγεις de manière à rapporter τὸν λόγον à Socrate. Tel est le raisonnement de Schleiermacher qui propose de lire τὸν λόγον τὸν περὶ δοξῶν (leçon d'Eusèbe adoptée par Fischer) ὧν συ λέγεις, *les opinions dont tu parles.* J'adopte le raisonnement; mais j'ai peu de goût pour la leçon ὧν συ λέγεις τὸν περὶ δοξῶν, assez irrégulière grammaticalement et que ni Wolf ni Bekker n'ont admise. Peut-être serait-il pos-

sible de rapporter αὐτὸς, ἀλλοιότερος, κατάδηλος à τὸν λόγον τοῦτον en entendant par ὃν σὺ λέγεις le système auquel tu fais allusion, dont tu argumentes, dont tu parles, ce qui permettrait de considérer λόγον comme un système qui n'appartient pas à Criton ; si toutefois l'on n'ose pas supposer qu'après avoir dit ἣ καλῶς ἐλέγετο ἑκάστοτε, en passant à une autre phrase, Platon sous-entend le résumé implicite de ὃ ἐλέγετο ἑκάστοτε, savoir ὁ ἐμὸς λόγος, qui serait le vrai sujet non exprimé de κατάδηλος, ἀλλοιότερος, αὐτός. J'ai traduit dans cette hypothèse, qui est loin de me satisfaire, et à laquelle je préférerais peut-être à la réflexion, ou la leçon de Schleiermacher, ou plutôt la seconde explication, qui ne change pas le texte et paraît, assez vraisemblable.

PAGES 140 et 141. — Mais, mon cher Criton, je ne vois pas que cela détruise ce que nous avons établi.

'Ἀλλ', ὦ θαυμάσιε, οὗτός τε ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν, ἔμοιγε δοκεῖ ἔτι ὅμοιος εἶναι τῷ καὶ πρότερον. (BEKKER, p. 154.)

Bekker lit τῷ καὶ πρότερον, d'après le manuscrit de Tubingen. Bas. 2. Forster καὶ πρότερος. Fischer καὶ ὁ πρότερος. Ficin. Cornar. Stephan. τῷ προτέρῳ.

Ces leçons ont cela de commun, que toutes elles supposent deux raisonnemens, l'un que l'on vient de faire tout récemment, l'autre antérieur et auquel le dernier se rapporte. Mais quel est le raisonnement qui a précédé, et auquel se rapporte celui que Socrate vient de faire? Voici le raisonnement ou plutôt l'ordre d'idées que Socrate vient de développer: Pour le corps et pour l'ame, quand un seul homme est juge compétent, il vaut mieux suivre les avis de ce seul homme que de tous les autres hommes ensemble. Cet ordre d'idées ne se rapporte à aucun autre ordre d'idées, antérieurement parcouru; et pour trouver celui-ci, je ne sais où il ne faudrait pas remonter dans le dialogue. Il est évident que Socrate veut dire que l'ordre d'idées établi précédemment subsiste encore, malgré cette objection, que le peuple a le pouvoir de tuer; et comme τῷ καὶ πρότερον semble au moins indiquer un autre raisonnement qui aurait précédé, je préfère lire avec Wolf, ὅμοιος εἶναι καὶ πρότερον, *est le même qu'auparavant*. Priscien : καὶ πρότερον ἀντὶ τοῦ οἷος καὶ πρότερον. *Le peuple tue, à la bonne heure, mais je n'en persiste pas moins dans ce que nous avons dit, qu'il est mauvais juge....* Remarquez que précédemment pour dire: Mes principes sont les mêmes, Platon se sert de l'expression ὅμοιοι φαίνονται. Ici vous avez δοκεῖ ὅμοιος εἶναι, ce qui doit signifier apparemment la même chose. Et puis la phrase qui

suit ἔτι μένει.... n'indique-t-elle pas que ce qui précède doit renfermer aussi l'idée de quelque chose qui reste le même?

PAGE 142. — Et tu me réponds d'après ta conviction la plus intime.

Καὶ πειρῶ ἀποκρίνεσθαι τὸ ἐρωτώμενον ᾗ ἂν μάλιστα οἴῃ. (BEKKER, p. 155.)

Wolf: *quo tu modo optimè;* ce serait plutôt *maximè.* Ce n'est pas: *Réponds de ton mieux, fais-moi les objections les plus fortes;* mais: *Vois bien si ce que je vais te dire est d'accord avec le fond de ton cœur; si tu es bien de mon avis; réponds selon ce que tu croiras le plus,* c'est-à-dire *d'après ta conviction la plus intime.* Schleiermacher traduit très-bien: *nach deiner besten Meinungen.* Ainsi dans le second Alcibiade, Bekker, p. 291. Ὅπερ ἂν μάλιστά σοι δόξῃ. *Ce que tu croyais le plus, ce qui te paraissait le plus certain.*

NOTES

SUR LE PHÉDON.

Mêmes secours que pour les trois autres dialogues, et de plus l'édition de Heindorf et celle de Wyttenbach.

Leroi (Paris, 1553) et Dacier ont traduit ce dialogue en totalité. M. Thurot en a traduit le commencement et la fin.

PAGE 187. — Aussi ne fus-je pas saisi de cette pitié pénible, que semblait devoir m'inspirer cette scène de deuil.

Ὡς εἰκὸς ἂν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει. (BEKKER, IIe partie, IIIe vol. p. 6.

Heindorf: « *In his quis non, primo aspectu hæc*, παρόντι πένθει, *sic juncta de præsente luctu intelligat? Quod si facies, aut* ἐν *præfigi his debebit, conjecturâ sanè parum probabili, aut hæc pro dativis absolutis agnosci, quorum certum et evidens exemplum equidem adhuc nullum vidi. Ergò* παρόντι *ad* μοι *referendum*, ei qui aderat

rei luctuosæ. » Cependant, l'excellent esprit d'Heindorf lui rend suspect ces deux datifs, παρόντι et πένθει, dépendants l'un de l'autre; et il finit par proposer παρόντα πένθει. Ast adopte cette leçon, qu'aucun manuscrit n'autorise. Je crois qu'il faut laisser παρόντι πένθει et entendre ces mots, comme Heindorf convient qu'on le fait au premier coup d'œil, *de præsente luctu.* Les raisons qu'allègue Heindorf contre ce sens, ne sont guère fortes. Il n'y a pas besoin de sous entendre ou d'exprimer ἐν; la construction est directe et simple: ὡς εἰκὸς πένθει παρόντι. Il n'y a pas besoin non plus de prendre ces datifs pour des datifs absolus; ils se rapportent à εἰκός. Et quant à cette tournure, ὡς εἰκὸς πένθει, elle est vive, mais naturelle.

Page 189. — Voilà, je crois, à-peu-près tous ceux qui y étaient.

Je ne crois pas inutile de répéter que ce n'est aucunement par envie que Platon ne parle pas ici de Xénophon, ou qu'il ne remarque pas qu'il était absent pour une cause sérieuse. Il ne dit pas que Xénophon était alors à la guerre (Diog. Laerce, liv. ii. 55), parce que c'était une chose assez connue de son temps, et qu'il ne pouvait soupçonner qu'on lui ferait, cinq siècles plus tard (Athénée, liv. xi, 15), l'accusation de jalousie contre Xénophon. Heindorf est le premier

qui se soit élevé contre la prétendue inimitié de ces deux grands hommes. Ils différaient sans doute; mais supposer qu'ils aient écrit pour se décrier, ou pour se distinguer l'un de l'autre, comme on l'a dit souvent, c'est une puérilité dont il n'existe aucune preuve.

PAGE 192. — Cultive les Beaux-Arts.

Μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου. (BEKKER, p. 10.)

Si l'on traduit comme tout le monde, *fais de la musique*, il faut avouer qu'il est bien étrange que Socrate entende par là la philosophie, et, quand il se ravise, et veut prendre le mot dans le sens ordinaire, qu'il ne songe pas encore à la musique, mais à la poésie; au lieu que dans l'interprétation que nous avons préférée, il est naturel que, lorsque le songe dit à Socrate : cultive ton esprit, exerce-toi dans les Beaux-Arts, livre-toi à de nobles occupations, Socrate songe d'abord à la philosophie, qu'il regarde comme l'occupation la plus noble, et plus spécialement encore à la poésie. Voyez dans *le Criton*, dans *la République*, dans *les Rivaux*, et partout, le contraste de Μουσικὴ et de Γυμναστικὴ, et consultez la note de Locella sur Xénophon d'Éphèse, p. 124. En général Μουσικὴ veut dire occupations distinguées, arts libéraux; dans le détail il se prend pour la philosophie ou pour la poésie à-peu-près également, ou pour la musique propre-

ment dite, mais plus rarement (Ier Alcibiade, Bekker, IIe partie, IIIe vol. p. 309 et 310).

PAGE 195. — Mais il pourra te sembler étonnant qu'il n'en soit pas de ceci comme de tout le reste, et qu'il faille admettre d'une manière absolue que la vie est toujours préférable à la mort, sans aucune distinction de circonstances et de personnes; ou si une telle rigueur paraît excessive, et si l'on admet que la mort est quelquefois préférable à la vie, il pourra te sembler étonnant qu'alors même on ne puisse sans impiété se rendre heureux soi-même, et qu'il faille attendre un bienfaiteur étranger.

Ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται, εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλοῦν ἐστι, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ ὥσπερ καὶ τἆλλα ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι θαυμαστὸν ἴσως σοι φανεῖται εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιόν ἐστιν αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλ' ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην. (BEKKER, p. 12.)

C'est-à-dire, en rétablissant tous les intermédiaires utiles, et supprimant tous ceux qui ne sont pas rigoureusement nécessaires : ou la vie est toujours préfé-

rable à la mort, quelles que soient les circonstances et les personnes, ce qui est bien singulier, les choses humaines n'étant point aussi absolues; ou si l'on admet la plus légère restriction à ce principe, si pour certaines personnes, dans certaines circonstances, la mort est préférable à la vie, alors il est bien étrange qu'à ces personnes, dans ces circonstances, il ne soit pas permis de se procurer elles-mêmes les avantages de la mort, et qu'il leur faille attendre un bienfaiteur étranger. Socrate avait avancé qu'il ne faut pas se tuer. — Quoi! jamais! la vie est-elle donc toujours préférable à la mort? ce serait bien absolu et fort extraordinaire; tu n'oserais l'affirmer. Or, si la mort est quelquefois préférable à la vie, comment avancer qu'il n'est jamais permis de se tuer? L'objection devait se présenter à l'esprit de Cébès, et il est naturel que Socrate la lui prête, et aille au devant. Peu de commentateurs et de traducteurs ont entendu nettement cette phrase.

PAGE 198. — Et si tu nous transmets ta conviction, voilà ton apologie faite.

Καὶ ἅμα σοι ἡ ἀπολογία ἔσται, ἐὰν ἡμᾶς πείσῃς. (BEKKER, p. 15.)

Tous les MSS. ont ἔστιν. Le MS. de Paris, ἔσται. Heindorf et Bekker introduisent cette leçon dans le

texte, sans nécessité. D'une autre part le MS. de Tubingen n'a pas ἢ, et peut-être cette leçon n'est-elle pas à dédaigner, comme l'a fait Heindorf. *Nous persuader est une apologie pour toi.*

PAGE 199 et 200. — Ils ne demanderaient pas mieux, du moins nos Thébains sans aucun doute, que....

Κχὶ ξυμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους.... (BEKKER, p. 17.)

C'est comme si Simmias disait : Il y a des gens qui consentiraient volontiers... du moins nos Thébains; car pour les Athéniens, ils n'en sont pas capables assurément.... Ici la restriction explicite aux Thébains est une extension indirecte aux Athéniens eux-mêmes dont un étranger devait s'abstenir de parler. Schleiermacher est le seul qui ait saisi la délicatesse de ce passage.

PAGE 204. — Il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherches.

Κινδυνεύει τις ὥσπερ ἀτραπὸς ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει ὅτι.... (BEKKER, p. 21.)

Ce sentier détourné est évidemment le dégagement de l'ame. J'entends, comme Heindorf μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει pour ἐν τῇ μετὰ τοῦ λόγου σκέψει.

PAGE 220. — J'ai besoin précisément de ce dont nous parlons, de me ressouvenir....

Αὐτὸ δὲ τοῦτο, ἔφη, δέομαι παθεῖν, περὶ οὗ ὁ λόγος, ἀναμνησθῆναι... (BEKKER, p. 36.)

Simmias aurait bien pu dire : j'ai besoin de l'apprendre ; mais comme Socrate prétend qu'apprendre, c'est se ressouvenir, Simmias s'exprime plus délicatement en disant : j'ai besoin de m'en ressouvenir, et même je m'en ressouviens déja ; cependant tu ne feras pas mal de me le rappeler encore. Μαθεῖν est évidemment une glose explicative de la phrase entière. Or, si μαθεῖν est une glose, si παθεῖν n'est dans aucun manuscrit, et si c'est une simple correction de μαθεῖν, il faut retrancher la correction de la glose, aussi bien que la glose elle-même, et je serais assez tenté de lire comme veut Ast, αὐτοῦ τούτου δέομαι, περὶ... Cependant, je suis loin de rejetter la leçon παθεῖν proposée par Heindorf, et adoptée par Bekker. C'est toujours le même sens et la même intention d'atticisme. En voulant conserver μαθεῖν Fischer et Wyttenbach ont gâté ce passage.

PAGE 227. — Et si après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier toutes les fois que nous entrons dans la vie,

nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions toute notre vie.

Καὶ εἰ μέν γε λαβόντες (τὰς ἐπιστήμας) μὴ ἑκάστοτε ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας (ἀναγκαῖον) ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι. (BEKKER, p. 41.)

Heindorf propose εἰδότας ἂν γίγνεσθαι. Ast adopte cette leçon, que j'adopte aussi, faute de pouvoir me rendre compte des deux ἀεὶ. Bekker garde l'ancien texte. Heindorf propose encore d'ajouter γιγνόμενοι après ἑκάστοτε. Mais ἑκάστοτε en dit tout seul autant que ἑκάστοτε γιγνόμενοι. Si nous oublions ces connaissances *chaque fois*, c'est-à-dire chaque fois que nous entrons dans la vie.

PAGE 232. — Prends que nous le craignons, ou plutôt que ce n'est pas nous qui le craignons, mais qu'il pourrait bien y avoir en nous un enfant qui le craignît. Tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort comme d'un masque difforme.

Ὡς δεδιότων.... πειρῶ ἀναπείθειν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅς τις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. (BEKKER, p. 45.)

J'entends παῖς τις ἐν ἡμῖν comme les Alexandrins.

La preuve de ce sens philosophique est l'opposition de ἡμῶν et de ἐν ἡμῖν. Ce n'est pas *nous*, dans notre essence propre, ce n'est pas le *moi* qui craint la mort; mais *c'est quelque chose en nous*, un élément étranger au *moi*, quoi qu'accidentellement en rapport avec lui, la partie puérile de l'ame. ἐν ἡμῖν opposé à ἡμῶν, ne peut vouloir dire que *dans nous*, et non *parmi nous*, ce qui serait nécessaire au sens ordinaire : *il y a peut-être parmi nous un enfant*.

PAGE 233. —Pour quel ordre de choses nous devons craindre cet accident, et pour quel ordre de choses cet accident n'est pas à craindre.

Καὶ ὑπὲρ τοῦ ποίου τινὸς δεδιέναι (προσήκει) μὴ πάθῃ αὐτὸ, καὶ τῷ ποίῳ τινὶ οὔ (BEKKER, p. 46).

Οὐ manque dans tous les manuscrits. Heindorf le propose; Ast et Bekker l'introduisent dans le texte, et je ne vois pas non plus qu'on puisse s'en passer.

PAGE 233.—S'il y a des êtres qui ne soient pas composés, ils sont les seuls que cet accident (la dissolution) ne peut atteindre.

Εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα. (BEKKER, 46—47.)

Je veux citer, une fois pour toutes, un exemple de

l'inexactitude de Dacier. Il traduit : *s'il y a des êtres qui ne sont pas composés, ils sont les seuls à qui cet accident ne convient point ; et ils ne sauraient être dissipés* NATURELLEMENT. Je ne dis rien du dernier membre de phrase qui n'est pas dans le texte : mais le mot *naturellement* est une addition arbitraire, d'autant plus choquante, qu'elle pourrait conduire le lecteur à des idées tout-à-fait opposées à celles de Platon, par exemple la dissolution, par la volonté de Dieu, de ce qui est simple, c'est-à-dire indissoluble en soi. Eh bien, croirait-on que c'est précisément sur ce mot que Dacier fait la note suivante : « *il ajoute* (Platon) *ce mot* NATURELLEMENT (qui n'est pas dans Platon), *parce que ce qui ne peut être dissipé naturellement, peut l'être par la volonté de Dieu.* »

Ce passage m'en rappelle un autre. « Parmi tous les raisonnemens humains, il faut choisir celui qui est le meilleur et admet le moins de difficultés, et, s'y embarquant comme sur une nacelle plus ou moins sûre, traverser ainsi la vie, à moins qu'on ne puisse trouver pour ce voyage un vaisseau plus solide, un raisonnement à toute épreuve. » P. 249. Raisonnement à toute épreuve, θείου λόγου. Wyttenbach a fait voir que θεῖος λόγος, θεῖον δόγμα a été employé cent fois pour un raisonnement incontestable. Platon veut dire qu'il faut prendre une raison telle quelle, si on n'en peut trouver une parfaite. Là-dessus, Dacier soupçonne

que Platon par θεῖον λόγον fait allusion à la révélation; et introduisant son soupçon dans le texte, il traduit : *quelque promesse ou quelque révélation divine;* et en note: *ainsi* L'ÉGLISE *est, de l'aveu même de Platon, le seul vaisseau....*

PAGE 238. — Le corps, quand il est réduit et embaumé, comme on le fait en Égypte, etc.

Συμπεσὸν γὰρ τὸ σῶμα καὶ ταριχευθὲν, ὥσπερ οἱ ἐν Αἰγύπτῳ, etc. (BEKKER, p. 51.)

Συμπεσὸν. Ficin : *servatum.* Fischer et Heindorf: *exenteratum, vidé.* C'est le moyen pour l'effet. Le vrai sens est *resserré*, *réduit.* Hérodote (liv. II, 87, édit. Schweigh.) explique très bien comment on s'y prenait pour conserver le corps en le mettant dans un état où il pût persister long-temps, n'ayant plus d'élémens corruptibles, et réduit aux os et à la peau. Il est vrai qu'Hérodote, pour exprimer cet effet, n'emploie pas le mot συμπεσὸν; mais Xénophon, περὶ ἱππικῆς, 1, 10: μυκτῆρες ἀναπεπταμένοι τῶν συμπεπτοκότων εὐπνοώτεροι εἰσί. *Des naseaux bien ouverts donnent plus d'ardeur que les naseaux serrés.* Voyez la note de M. Courrier, qui à l'appui de ce passage, cite celui du Phédon, qu'il entend très bien. *Du commandement de la cavalerie, et de l'équitation*, p. 82. *Paris*, 1807.

Page 238—Il (le corps) se conserve assez long-temps; et si le mort était beau, il se conserve dans toute sa beauté, même très-long-temps...

Ἐπιεικῶς συχνὸν ἐπιμένει χρόνον, ἐὰν μέν τις καὶ χαριέντως ἔχων τὸ σῶμα τελευτήσῃ καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ, καὶ πάνυ μάλα.... (Bekker, p. 51.)

Bekker ponctue très bien toute cette phrase, et en saisit parfaitement l'économie. Elle porte toute entière sur la durée du corps et ses divers degrés. Ἐπιμένει 1° ἐπιεικῶς συχνόν, 2° πάνυ μάλα συχνόν, 3° ἀμήχανον ὅσον χρόνον, 4° ὥσπερ ἀθάνατον. Au milieu de la phrase comme en parenthèse, ἐάν μέν τις καὶ χαριέντως ἔχων τὸ σῶμα τελευτήσῃ καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ, *et si le mort était beau, il conserve la beauté qu'il avait avant sa mort.* Il ne s'agit point ici de *saison*, comme le veut encore Wyttenbach, après Dacier.

Page 265. — Puisque l'ame a en elle, comme sa propriété, cet ordre de notions fondamentales qui constituent l'existence, et en portent le nom.

Ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἐστίν. (Bekker, p. 76.)

Ce passage se rapporte directement à celui qui pré-

cède, page 230, où Socrate dit: « *si le beau, le bon, καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, et cet ordre d'idées auxquelles nous rapportons, comme à des principes supérieurs, toutes les impressions des sens, et que nous trouvons d'abord en nous-mêmes, oui, si toutes ces idées existent réellement avant de se développer en cette vie, il faut nécessairement que l'ame qui les possède en propre, lui préexiste également.* » Platon appelle les idées des essences, οὐσίαι, ou même collectivement ἡ οὐσία, parce qu'elles constituent la vraie existence, toutes les choses visibles n'en étant que des formes passagères. Il les appelle souvent τὰ ὄντα ὄντως; et c'est dans ce sens qu'il dit ici: ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἐστίν.

PAGE 273. — Et je me suis souvent tourmenté de mille manières....

Καὶ πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον....(BEKKER, p. 83.)

Heindorf (p. 172, 173.) veut entendre par là la multitude des opinions diverses que Socrate embrassait successivement, *causâ inconstantiæ et mutationis perpetuæ*. Nul doute que dans certain cas ἑαυτὸν ἄνω κάτω μεταβάλλειν ne puisse vouloir dire changer, et je ne conteste l'exactitude d'aucune des citations de Heindorf. Mais enfin, l'expression grecque ne marque proprement que l'agitation en sens contraires, et cette

signification suffit ici. Si Socrate eût embrassé tour à tour des opinions diverses, la chose était assez grave pour la développer davantage, et Platon n'eût pas manqué cette occasion de donner plus de mouvement et d'intérêt à son drame. Mais il n'est question de ces changemens de Socrate, ni dans toute l'antiquité, ni dans ce dialogue. Cela d'ailleurs répugne au caractère de Socrate, qui ne faisait pas assez vite ses opinions, pour être sujet à en changer.

Page 288.—Il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par la supériorité de sa grandeur, et reconnaissant à l'autre une grandeur qui surpasse sa petitesse.

Ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπερέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον. (Bekker, p. 96.)

Il faut entendre ce passage tel qu'il est sans le changer. Les corrections de Wyttenbach, et celles même du sage Heindorf, dénaturent trop le texte. Schleiermacher qui admet la correction d'Heindorf παρέχων τῷ μεγέθει τοῦ μὲν ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα, ne se dissimule pas que ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα forme avec ὑπερέχον σμικρότητος une contradiction manifeste. J'entends donc sans rien changer au texte : Ὑπερέχων τοῦ μὲν (κατὰ) τὴν σμικρότητα τῷ ὑπερέχειν με-

γέθει, *surpassant l'un dans sa petitesse, par la supériorité de sa grandeur,* καὶ παρέχων τῷ δὲ, *et laissant à l'autre, reconnaissant en lui, lui accordant parce qu'il ne peut pas ne pas lui accorder* τὸ μεγέθος ὑπερέχων σμικρότητος, *une grandeur qui surpasse sa petitesse.*

PAGE 310. Et ce double lui-même, bien que son contraire ne soit pas l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée de l'impair....

Τοῦτο μὲν οὖν καὶ αὐτὸ ἄλλῳ ἐναντίον, ὅμως δὲ τὴν τοῦ περιττοῦ οὐ δέξεται. (BEKKER, p. 101.)

Socrate veut donner ici des exemples d'idées qui sans être contraires à certaines idées ne les reçoivent pourtant pas, parce que ces idées sont contraires à quelqu'autre idée plus générale, que les premières renferment. Le cinq, dit-il, n'est pas le contraire du pair; il ne le reçoit pourtant pas, parce que le cinq renferme en soi l'idée de l'impair, qui est le contraire du pair. Et le dix, qui est le double de cinq, ne reçoit pas l'idée de l'impair par la même raison; et ce double lui-même, quoiqu'il soit contraire à autre chose *que l'impair,* c'est-à-dire quoique son contraire ne soit pas l'impair (parce que le contraire du double c'est la moitié, et toute chose n'a qu'un seul contraire direct); ce double, dis-je, ne reçoit pourtant pas l'idée de l'impair, parce qu'il renferme déja en soi

l'idée du pair, idée qui est inséparable de la duplication des nombres, laquelle a lieu ici, dix étant le double de cinq. Par la même raison, ajoute-t-il encore, la moitié, le tiers, etc., ne reçoivent pas l'idée de l'entier, et pourtant le contraire de la moitié ce n'est pas l'entier, mais le double; le contraire du tiers n'est pas l'entier, mais le triple; mais la moitié, le tiers, etc., renferment l'idée générale de *fraction*, laquelle est contraire à l'idée d'*entier*. Heindorf (p. 210) s'est entièrement mépris sur le sens véritable de tout ce passage, en proposant de lire ἄλλο ἢ ἐναντίον.

PAGE 310. Elles forment des courans qui vont se rendre à travers la terre vers des lits de fleuves qu'ils rencontrent et qu'ils remplissent comme avec une pompe.

....ὥσπερ οἱ ἐπαντλοῦντες. (BEKKER, p. 116.)

Tous les traducteurs: *Comme quand on verse de l'eau qu'on a puisée*, ou quelque chose d'équivalent; à l'exception de Dacier: *comme quand on puise de l'eau avec deux seaux*, interprétation arbitraire et ridicule. Quant à la première, elle est tout-à-fait insignifiante et indigne de Platon. Il faut qu'il ait voulu indiquer quelque mécanisme particulier dont on se servait de son temps pour vider les vaisseaux, et par lequel on mettait l'eau en mouvement dans une autre

direction que celle de la pesanteur. Nous n'avons que le mot pompe pour exprimer cela. Schleiermacher s'en sert, et Schneider définit Ἀντλία : *l'endroit du vaisseau où était la pompe.*

PAGE 310, 311. Les unes ressortent et retombent dans l'abîme précisément du côté opposé à leur issue....

Καὶ ἔνια μὲν καταντικρὺ.... (BEKKER, p. 116.)

Aristote, en réfutant cette théorie de Platon, paraît avoir entendu par le mot καταντικρὺ une opposition de lieux par rapport au centre de la terre: πάντα δὲ κύκλῳ περιάγειν εἰς τὴν ἀρχὴν.... πολλὰ μὲν καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον, τὰ δὲ καὶ καταντικρὺ τῇ θέσει τῆς ἐκροῆς, οἷον, εἰ ῥεῖν ἤρξατο κάτωθεν, ἄνωθεν εἰσβάλλειν· (Meteor. II, 2.) Et Olympiodore, son commentateur, interprète ce passage dans le même sens. Cette idée ne peut se concevoir qu'en supposant que la figure de l'abîme du Tartare soit circulaire autour du centre de la terre, ce qui est contraire à ce que dit Platon, que le grand abîme est διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς, paroles qu'on ne peut guères adapter à une figure circulaire, car alors il n'y aurait plus de terre, et tout serait abîme. Il faut donc que l'abîme soit plus long que large; mais alors deux points de son contour, pour être à l'opposite l'un de l'autre, ne sont

pas pour cela l'un en bas et l'autre en haut, comme le veut Aristote. L'hypothèse de la figure longitudinale de l'abîme me paraît encore confirmée par les expressions δυνατὸν δ'ἐστὶν ἑκατέρωσε.... τὸ ἑκατέρωθεν μέρος.... ἀμφοτέροις τοῖς ῥεύμασι, qui indiquent évidemment une opposition de points, sur la direction d'une seule et même ligne, et non sur une infinité de lignes différentes, ce qui devrait résulter de la figure circulaire, qui a une infinité de diamètres.

Page 315.—La chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire.

Ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. (Bekker, p. 120.)

Dacier : *Cela vaut la peine qu'on en coure le risque.* Thurot : *C'est ce qui me paraît.... bien mériter au moins qu'on en fasse l'épreuve. C'est une belle et sublime expérience à tenter.* Οἰομένῳ οὕτως ἔχειν est toujours oublié. Je crois que οἰομένῳ est là pour οἴεσθαι par attraction, à cause de ἄξιον. *Cela vaut bien que l'on risque de croire qu'il en est ainsi.* C'est la phrase latine : *Non licet omnibus esse poetis....*

Page 323. — Le meilleur des hommes de son temps que nous avons connus, le plus sage et le plus juste de tous les hommes.

Ἀνδρὸς τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου. (Bekker, p. 128).

Je ne puis me refuser au sens que présente d'abord τῶν τότε, *les hommes de ce temps;* et comme ἄλλως est évidemment ici en opposition avec τῶν τότε, je ne puis entendre par καὶ ἄλλως φρονιμοτάτου...., que *le plus sage des hommes d'un autre temps, omnium qui unquam fuerunt.* Séparer τῶν de τότε, comme le veut Heindorf, me semble tout-à-fait inadmissible; et j'avoue que sur cette seule raison, je rejette toute la leçon qu'il propose: πάντων (au lieu de τῶν qui est dans tous les Mss.), τότε ὡς (au lieu de ὧν) ἐπειράθημεν, ἀρίστου : *le meilleur de tous les hommes, comme nous avons pu le voir dans cette circonstance;* et ce sens qu'il donne à τότε le force d'entendre ἄλλως *per totam ejus vitam.* Dans ce cas, j'aimerais mieux lire avec Buttman et Schleiermacher ἐκ τῶν τότε ὧν ἐπ. C'est le même sens avec moins de changement dans le texte. Mais, sans parler de l'inutilité de la formule emphatique, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, si l'on supprime πάντων (ἀρίστου), je ne sais trop s'il est fort régulier de lire sans aucun génitif ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμοτάτου καὶ δικαιοτάτου. Ast néglige ἄλλως, et traduit: *Tùm optimi, tùm justissimi et prudentissimi.* Je ne puis croire qu'ἄλλως n'ait pas ici plus de force, et ne soit pas en rapport avec τότε.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

L'ouvrage sera composé de neuf volumes in-8°, ornés d'un beau portrait de Platon, d'une carte de l'Attique et d'un plan d'Athènes.

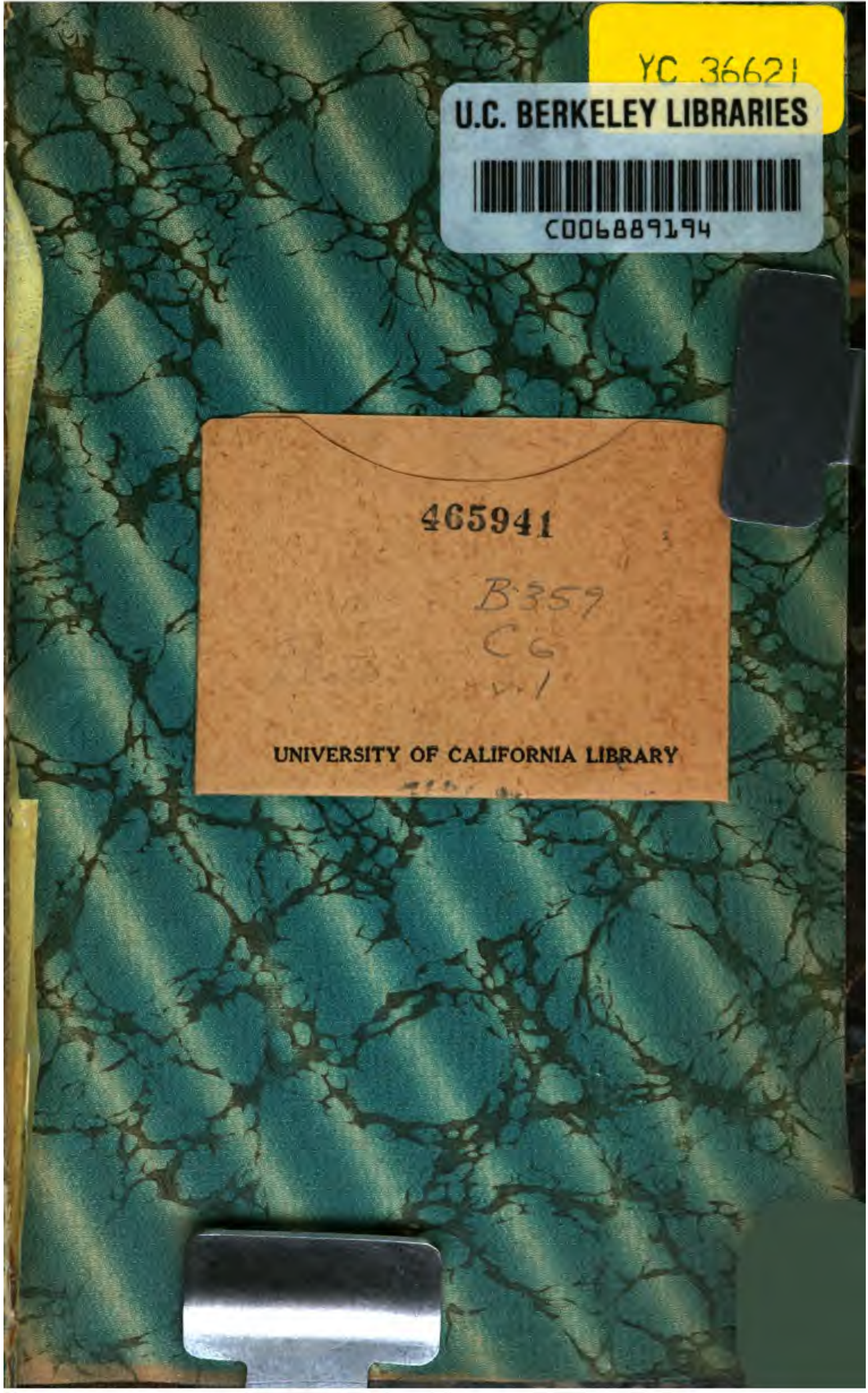
Le volume qui contiendra l'introduction sur la philosophie de Platon sera publié le dernier.

Il paraîtra un volume tous les trois mois.

Le prix de chaque volume, papier d'Annonay satiné, est de 9 fr.

Le grand papier vélin, dont il n'est tiré que vingt-cinq exemplaires, coûte 25 fr. le volume.





YC 36621
U.C. BERKELEY LIBRARIES
C006889194
465941
B359
C6
v.1
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

